1770

Th. dep.
0,
290
2

Der
Uebereinstimmung
der

Natur und Gnade

Anderer Theil,

in welchem
die
zum Rathe GOttes
von unserer Seligkeit gehörigen

Lehren des Christenthums

ins besondere
betrachtet werden
von

M. Andreas Webern.

Franckfurt und Leipzig,
1748.

Dem

Hochwohlgebohrnen und Hochgelahrten Herrn,

HERRN

David Samuel Hadai,

Sr. Hochfürstl. Durchl. des ältesten regierenden Fürsten von Anhalt hochbestallten Hof-Rath und Leib-Artzt, der Artzney-Kunst berühmten Doctor, über das Artzney-Wesen des Hallischen Waysen-Hauses wohlverdienten Directori, wie auch der Kayserlichen Leopoldinisch-Carolinischen Reichs-Academie der Natur-Forscher ansehnlichen Mitgliede,

Seinem insonders Hochgeehrtesten Gönner und werthesten Freunde,

widmet

diesen andern Theil

der Lehre

von der Uebereinstimmung

der Natur und Gnade

mit aller

Hochachtung und Ergebenheit

zum

Denckmahle

seiner

unveränderten Treue und Aufrichtigkeit

der

Verfasser.

Hochwohlgebohrner/
Hochgelahrter Herr!
Insonders Hochgeehrtester
Gönner und Freund!

So wenig Ew. Hochwohlgebohrnen die Gewogenheit und Liebe eingeschläfert haben, deren mich Dieselben unverdienter Weise gewürdiget hatten, da ich mir die Ehre nahm Denenselben den ersten Theil der Uebereinstimmung der

Natur und Gnade zuzueignen; und so wenig Dero preiswürdige Verdienste, welche so viele verehren, und die nur dem Neide Unruhe verursachen, verdunckelt worden sind: eben so wenig ist meine daraus erzeugte Hochachtung und Gegen-Liebe einer nachtheiligen Veränderung unterworfen gewesen.

Dieses waren die Trieb-Federn, um welcher ich mir die Ehre genommen habe **Ew. Hochwohlgebohrnen** den ersten Theil dieser Abhandlung zuzueignen. Und eben diese sind es, die mich antreiben, jetzt den andern Theil Denenselben mit einem durch sie gleich starck gerührten Gemüthe zu widmen.

Und wie könten diese Regungen, welche vor **Ew. Hochwohlgebohrnen** mich beleben, verlöschen? Je länger ich die Ehre habe Dieselben als einen treuen Gönner und Freund zu verehren und zu lieben, je mehr entdecke ich vieles rühmliche, welches Ihnen das Hertz eigen machen muß, und je mehr erfahre ich die Proben einer unge-

ungefärbten Redlichkeit und Liebe gegen mich. Nur ein niederträchtiges und undanckbares Gemüthe kan dabey gleichgültig und unbewegt seyn.

Vielmehr erkenne ich mehr als zu wohl, daß meine Pflicht gegen Dieselben immer grösser wird. Und fürwahr, ich weis nicht wie es mir möglich wär, daß ich mich von derselben befreyen solte. So viele mir erwiesene Wohlthaten haben mich Denenselben zu einem solchen Schuldner gemacht, daß ich auf keine Weise mich im Stande sehe, etwas gleichgültiges davor zu erwiedern.

Das wichtigste, das ich thun kan, ist dieses, daß ich **Ew. Hochwohlgebohrnen** mein Hertz, das Sie ehret und liebet, zu einem Unterpfande verschreibe. Ich sehe es, daß ich nie im Stande seyn werde, meiner Pflicht völlig ein Gnüge zu thun. Aber ich wünsche doch dieses hertzlich. Ich wünsche zugleich, daß Dieselben von dieser Gesinnung versichert seyn mögen. Ich kan aber Denenselben da-

von keine grössere Versicherung geben, als wenn ich mich Ihnen selbst öffentlich zur Versicherung verschreibe.

Ich schätze mich in der That glücklich, wenn Ew. Hochwohlgebohrnen diese Versicherung annehmen. Und so sehr ich auch würde beunruhiget werden, wenn ich von Denenselben als ein solcher, den Sie unwürdig so viel Liebe erwiesen, erkannt und verworfen werden solte; so sehr freue ich mich, wenn Ew. Hochwohlgebohrn. so gütig seyn, und mich als etwas, das Ihnen völlig anvertrauet worden ist, betrachten wollen. Ja, ich weis selbst nicht, ob mir diese Gewisheit, oder die Ueberzeugung davon, daß ich mich aller Pflicht gegen Dieselben entlediget hätte, mehr Vergnügen geben würde.

Aber auch dabey bleibt das Verlangen, Denenselben wahre Dienste erzeigen zu können, rege. Eben die Liebe, welche sich mit Ew Hochwohlgebohrn. beständig vereiniget zu seyn wün-

wünschet, begehret auch Denenselben nach Vermögen dienen zu können.

Es giebt eine Art der Versicherungen, da man statt des Gewinstes die ihm versicherte Sache zu seinem Nutzen anwendet. Ich habe mich selbst Denenselben zur Versicherung verschrieben. **Ew. Hochwohlgebohrnen** aber sollen auch über mich gleiches Recht haben. Seyn Dieselben nur so gütig und befehlen mir, worinne ich Denenselben wahre Vortheile zu verschaffen im Stande bin, Sie werden es erfahren, daß ich mit Treue, Eifer, Vorsichtigkeit, vergnügt und mit allen Kräften Dero Befehle zu erfüllen suchen werde.

Der HERR, dessen Auffehen unseren Othen bewahret, wende auch sein gnädiges Antlitz auf Sie und Dero gantzes Haus. Er erhalte Sie und die werthen Angehörigen noch lange bey allem wahren sowol geistlichen als leiblichen Wohlseyn. So werde ich nicht nur die Tage meiner Wallfahrt die gütig weise Vorsicht un-

sers Liebhabers vor Dero Wohlfahrt bitten, sondern auch freudig vor die Ihnen reichlich erwiesene Wohlthaten danckſagen. Ja! dieſes werde ich thun, der ich Zeit Lebens zu ſeyn wünſche

Hochwohlgebohrner/
Hochgelahrter/
Insonders Hochgeehrteſter Gönner und Freund!

Deroſelben

Halle,
den 25. Sept.
1748.

gehorſamſt verpflichteſter, und über Dero Wohlſeyn ſich freuender Diener,

Andreas Weber.

Vorrede.

Geneigter Leser!

Es wird dir hier der erste Band des andern Theils der Lehre von der Uebereinstimmung der Natur und Gnade geliefert. Es erfolget also nur ein Stück des andern Theils später, als ich den ganzen andern Theil zu deinem Urtheil zu übergeben dachte. Die Schuld dieser Verzögerung aber liegt weder an dem Herrn Verleger, noch mir. Es fanden sich Hindernisse, um welcher der Druck auf Seiten des Buchdruckers nicht gefördert werden konte. Und daher hat wider Vermuthen die Bekanntmachung dieses besonderen Theiles sich verzögert. Man wird mir also es nicht zur Schuld anrechnen, daß die Hofnung verschiedener, die Sie sich auf diesen andern Theil gemacht haben,

ben, welches ich aus Handschriften, die Sie an mich ergehen zu lassen beliebet haben, etwas später erfüllet wird. Zumal da ich nur bedingt die frühere Lieferung versprochen habe. Ich hoffe aber, daß künftige Oster-Messe, die noch rückständigen zweene Bände abgedruckt seyn sollen.

Ehe ich dich aber zur Beurtheilung der abgehandelten Lehren lasse, habe ichs vor nöthig gefunden, eines und das andere noch kürtzlich zuvor zu erinnern. Ich habe zwar schon bey dem ersteren Theile, sowol in der Vorrede, als in der Einleitung umständlich dasjenige voraus erinnert, was ich vor nöthig fand, wenn diese Abhandlung, ihrer Absicht nach, gehörig gebraucht werden solte. Ich bin auch jetzt nichts weniger, als eine Wiederholung dessen, was ich dort schon gesaget habe, anzustellen willens. Vergönne mir es nur, daß ich dich einiger Umstände wegen, die die Einrichtung dieses besonderen Theiles betreffen, benachrichtige. Und dieses soll nur mit wenig Worten geschehen.

Ich.

Vorrede.

Ich habe mir vorgenommen in diesem andern Theile die Uebereinstimmung derer zur Heils-Ordnung erforderlichen Lehren noch genauer zu zeigen, davon ich in dem ersten Theile nur einen umständlichen Abriß gegeben habe. Und ich glaube, daß ich dir, wenn ich anders leiste, was ich hierdurch verspreche, keinen unangenehmen Dienst erweise. Die Hochachtung und Verehrung gegen unser Christenthum muß in der That immer gröser werden, wenn man gewahr wird, daß nicht etwa nur eine allgemeine Uebereinstimmung der Hauptstücke desselben angetroffen wird, sondern daß auch alle besondere Lehren desselben durch das freundschaftlichste Band aufs genaueste mit einander verknüpft sind. Zumal in unseren Tagen, da viele, weil sie gar zu klug und scharfsichtig seyn wollen, ihren Verstand verlieren und blind werden, und daher mit einer tollkühnen Wut den festen Grund unserer seligen Hofnung bestürmen und wanckend machen wollen, in diesen Tagen, sage ich, sind solche Ueberzeugungen um so viel nöthiger,

wenn

wenn man nicht entweder selbst in Versuchung geführet werden will, oder doch andere der Gefahr, dahin gerissen zu werden, unterworfen werden sollen.

Diesen Endzweck nun konte ich erreichen, wenn ich nicht nur die Wahrheiten selbst herleitete, sondern auch jede besondere Wahrheit aus gewissen Stellen der heiligen Schrift bestätigte, und nächst diesen auch jeder besonderen Haupt-Wahrheit ihre Uebereinstimmung nach allen den Gründen, die in dem ersten Theile im dritten Capitel bestimmt wurden, zeigete. Es wär auch dieses gar nichts unnützes geweſen. Es würden diese Betrachtungen Gelegenheit gegeben haben, manches noch beyzubringen, das sich wohl der Mühe verlohnete, wenn es erwogen würde. Ich war anfangs der Meynung, daß ich diesen Weg erwählen, und nächst diesem allenthalben sattsame Zeugnisse anderer anführen wolte. Allein ich habe dieses Vornehmen etwas ändern müssen. Ich will die Ursachen davon entdecken.

Erst-

Erstlich sahe ich, daß daraus eine über die masen grose Weitläuftigkeit entstehen würde. Allerwenigstens hätte ich noch einmal so viel Bände abdrucken lassen müssen, wenn ich jedes besonderen Hauptsatzes Uebereinstimmung so hätte beweisen wollen, als es in dem ersten Theile geschahe, und nächstdem auch durch richtig ausgelegte Stellen der heiligen Schrift die Uebereinstimmung desselben mit diesem geoffenbarten Worte hätte zeigen sollen. Dieses aber würde die Abhandlung weitläuftig und theuer gemacht haben. Und wie viele Leser würden ermüdet worden seyn, ehe sie zu Ende mit ihren Betrachtungen gekommen wären?

Dabey aber ist die Abhandlung so eingerichtet worden, daß der Leser in Betrachtung der Sache nichts verlieret. Ich habe nur einen andern Weg erwählet, der viel kürtzer eben diese genaue Uebereinstimmung erörtert. Was erstlich die Anführung und Auslegung derer Beweisstellen aus der heiligen Schrift anbetrift, so sind dieselbe

selbe bereits von andern hinreichend geliefert worden. Wer nur etwas weniges in der Gottesgelahrheit gethan hat, wird sich auf viele Schriftsteller besinnen, in welchen er von diesen Beweisstellen ausführlichen Unterricht bekommt. Daher konte ich dieses schon als etwas bekanntes ansehen. Und die gründlichen Untersuchungen dieser Stellen, welche von so vielen Gottesgelahrten bereits angestellet worden sind, haben mich der Mühe überhoben, selbige gleichfals hier in der Abhandlung anzustellen. Daher habe ich mich dieser enthalten, so lange ich derselben entbehren konte. Waren also andere Lehrgründe hinreichend den hergeleiteten Satz und seine Gewisheit zu erkennen, so brauchte ich nicht nach meiner Absicht noch diesen anderen Erkänntnis-Grund anzugeben. Und deshalb ist es nur an denen Oertern geschehen, wo es unentbehrlich nöthig war. Aber dabey verlieret auch niemand etwas. Derjenige, welcher diese Abhandlung nutzen will, darf so nicht ein bloser Anfänger seyn. Und andere müssen schon die Beweisstel-

stellen und ihre Erklärung wissen, die aus der heiligen Schrift zur Erörterung der angegebenen Hauptsätze angeführet werden. Was war es also nöthig das bekannte noch einmal bekannt zu machen, oder vielmehr nur an das schon bekannte zu erinnern?

Was nächstdem die Uebereinstimmung derer vorgetragenen Lehren der Heils-Ordnung anbetrift, so habe ich auf eine kurtze Art den Beweis davon geben können, ohne daß ich wieder die weitläuftigen Betrachtungen, wie in dem ersten Theile, anzustellen hatte. In diesem ersten Theile hatte ich schon die Haupt-Begriffe und Sätze feste gesetzt und die Uebereinstimmung derselben gezeigt. Aus diesen Begriffen nun sind die besonderen in diesem Theile aus den allgemeineren hergeleitet, und ihr Verhältnis und Richtigkeit bestimmet worden. Es ist entweder aus diesen, oder aus denen Begriffen und Sätzen des ersten Theils richtig fortgeschlossen worden. Nun aber hatte ich in dem ersten Theile bewiesen,

daß alles das eben so übereinstimmig seyn müßte, was aus etwas, dessen Uebereinstimmung gezeigt worden ist, richtig hergeleitet würde; daher konte ich hier auf eine kürtzere Art zu Wercke gehen. Ich brauchte nur richtig fortzuschliesen aus dem, dessen Uebereinstimmung ich schon bewiesen hatte, so war eben dadurch auch dessen Uebereinstimmung, was geschlossen wurde, gezeigt. Und dieses ist geschehen. Ich habe den Vortheil dadurch erhalten, daß, da ich zuweilen mehr als hundert Lehr-Sätze hätte angeben und beweisen müssen, wenn ich die Beweise auf die Art, wie im ersteren Theile hätte geben wollen, dieses eben so gewis durch einen Zusatz habe darthun können.

Und was verlangt man vor grössere Gewisheit von der Uebereinstimmung der Lehren, als diese, die durch die richtige und gewisse Herleitung aus richtig und gewissen Lehr-Gründen erhellet? Wie? Stimmen die Sätze, welche Euclides auf diese

Art

Art hergeleitet, nicht völlig mit einander überein? Ja, ist es nicht eine nöthige Eigenschaft eines Systematis, daß die vorgetragenen Lehren desselben übereinstimmen müssen?

Will man aber nach allen den Gründen der Uebereinstimmung, die in dem ersten Theile im dritten Capitel bestimmt worden, die Uebereinstimmung der vorgetragenen Lehren besonders erwegen; so darf man nur der Spur folgen, und die Beweise eben so formiren, wie ich sie in dem ersten Theile angegeben habe. Es wird auch dieses eine fruchtbare Betrachtung seyn. Die besondern Bestimmungen der Sätze werden noch auf besondere Gedancken leiten. Und es wird dadurch noch mancher Stein des Anstoses, der diesem oder jenem wider das Christenthum zu schaffen gemacht hat, aus dem Wege geräumet werden können. Allein da diese Betrachtungen mich auf eine über die massen grosse Weitläuftigkeit führeten, so habe ich mich deren enthalten. Ich bin zufrieden, daß die

Lehr-Gründe, die ich angegeben habe, und die Einrichtung der Abhandlung so fruchtbar abgefasset sind, daß jeder, der nur richtig zu dencken vermag, mit leichter Mühe eine Menge wichtiger Wahrheiten noch herleiten kan, die ich aber meinem Endzwecke nach nicht besonders anzuführen brauchte.

Diejenigen, welche bereits den ersten Theil gelesen, werden bemercket haben, daß manche Druck-Fehler eingeschlichen sind; deren einige gar den Sinn entweder verdunckeln, oder ändern. Als p. 234. no. 7. solte anfangs der vierten Linie nicht stehen. Es kan seyn, daß auch in diesem Bande einige Fehler eingeschlichen sind. Der geneigte Leser wird diese entschuldigen, da es nicht möglich ist die Aufsicht selbst über die Regelmäßigkeit des Abdruckes zu nehmen, die Entlegenheit des Ortes, wo der Druck befördert wird, verbietet dieses. Es soll aber an den letzten Band ein Verzeichnis der nöthig zu ändernden Fehler angehän-

hänget werden. Diesen soll auch ein vollständiges Register über die gantze Abhandlung beschliesen, damit dieselbe desto brauchbarer werde. Ich habe nicht jedem Bande besonders ein Register geben, und über diese Register wieder ein Register machen wollen. Diese Erweiterung schien mir unnöthig zu seyn. Was nun die Ordnung der Folge dieser hier in diesem Bande abgehandelten Wahrheiten anbetrift, so ist schon in der Einleitung, welche vor dem ersten Theile stehet, hinreichende Nachricht gegeben worden. Die Zeit wird es lehren, ob die Ausführung derselben nach dem Geschmacke anderer, die Einsicht haben, sey, oder ob sich noch ein und der andere an eines oder das andere stosen werde. Geschähe das letztere, und es würden die Zweifel bekannt gemacht, so werde ich mein Verhalten nach dem 24ten §pho der Einleitung bestimmen. Ich verlange gar nicht die Zeit mit der Beantwortung solcher Zweifel zu verderben, welche Irrthum und Unwissenheit zu Gros-Eltern, den Neid

zum Vater, und die Lieblosigkeit zur Mutter haben. Es ist solchen schon dadurch geantwortet, wenn ich nicht antworte. Ich wiederhole diesen Vorsatz nicht ohne Grund. Die Lehre von der heiligen Dreyeinigkeit, welche in diesem Bande die erste Abhandlung ausmachet, nebst dem mir bewusten Verhalten einiger, welche ihren Witz zu zeigen mit übereilten Urtheilen freygebig sind, haben mir dieses zu thun angerathen.

Ich will dich, geneigter Leser! durch eine längere Vorrede von der Betrachtung der vorgetragenen Wahrheiten nicht zurück halten. Erwege und prüfe sie. Und wo du Wahrheit findest, so wende sie zur Verherrlichung GOttes und des Reiches JEsu Christi an, wie sie aus dieser Absicht aufgezeichnet worden sind.

Der

Des

Anderen Theils

der

Uebereinstimmung

der

Natur und Gnade

Erster Band,

in welchem

die Lehren

von

der Heiligen Dreyeinigkeit,

dem ersteren vollkommenen Zustande,

in welchem die Menschen erschaffen,

und

von dem elenden Zustande,

in welchen sie

durch den Sünden-Fall der ersten Eltern

versetzet worden sind,

gehandelt wird.

Der Andere Theil,
von der
Uebereinstimmung
der Natur und Gnade.

Erster Abschnitt,
von dem Geheimnisse
der Heil. Dreyeinigkeit.

Das Erste Capitel,
in welchem
eine Einleitung zur Abhandlung
selbst gegeben, und was Erläuterungen dieses Geheimnisses zu sagen haben, gewiesen wird.

§. 354.

Nachdem ich also in dem ersteren Theile überhaupt doch umständlich die Uebereinstimmung der Natur und Gnade,

Warum von der Dreyeinigkeit gehandelt werden soll.

de, und was darzu erfordert wird, gezeiget habe; so schreite ich nun in dem Namen des HErrn zu dem andern besondern Theile, in welchem die Lehre der Gnade noch genauer erwogen, und deren Uebereinstimmung mit der Natur dargethan werden soll. Soll aber dieses geschehen, so muß ins besondere noch von der von GOtt zu leistenden Genugthuung vor die Sünde der Menschen, und deren Anwendung durch den Glauben gehandelt werden. Ehe nun noch von der Genugthuung, die vor die Menschen zu leisten, und auf dieselbe durch den Glauben anzuwenden ist, genauer geredet werden kan, muß zuerst selbst GOTT genauer betrachtet werden, welcher sie leistet. Wenn nun von GOTT zuerst in diesem Abschnitte gehandelt werden soll, so fragt sich, was soll hier von GOtt gezeiget werden? Alles kömmt bey der Lehre von GOtt auf den Beweis vor seine Wircklichkeit, auf sein Wesen, Eigenschaften und Wercke an. Von der Wircklichkeit GOttes, seinen Eigenschaften und Wercken, wird in der natürlichen Gottesgelahrheit gehandelt. Und da GOtt Lob! in unsern Tagen durch den Dienst des unsterblichen Freyherrn von Wolfs diese Lehren so ins Licht gesetzt und zur Gewisheit gebracht worden sind, daß alle Zweifel und Schwierigkeiten wegfallen; so will ich hier davon nicht noch einmal handeln, sondern ich werde mich auf das schon sattsam bekannte und erwiesene hier berufen. Die Lehre von dem Wesen

GOt-

GOttes aber wird in der natürlichen Gottesgelahrheit nicht durchgeführet. Es ist dasselbige unbegreiflich, und begreift die drey Personen in sich, welche die heilige Dreyeinigkeit abgeben. Diese Lehre aber ist eine von den grössesten Geheimnissen; und man versparet deswegen dieselbe in die geoffenbarte Gottesgelahrheit. Gleichwol muß ich hier in meiner Abhandlung davon handeln. Bey dieser Gnade, welche vor der Menschen Heil von GOtt geleistet worden, und auf die Menschen angewendet werden soll, bezeigen sich alle drey Göttliche Personen geschäftig. Und es ist gewiß, es lässet sich vieles, ja fast alles in der Ordnung des Heils nicht genau begreifen, wenn die Lehre von der heiligen Dreyeinigkeit nicht voraus und feste gesetzt wird. Und daher soll in diesem Abschnitte diese wichtige Materie abgehandelt werden.

§. 355.

Wie schwer die Materie ist, und wie ich mich dabey verhalte.

Ich weiß es wohl, daß ich, da ich mir von dem Geheimnis der heiligen Dreyeinigkeit zu handeln übernehme, auf eine hohe und wichtige Lehre komme. Ich weiß es, wie gefährlich es ist, die Uebereinstimmung dieser Lehre mit den natürlichen zu zeigen. Es ist mir bekannt, daß fast alle, die diese Arbeit übernommen haben, Schiffbruch dabey gelitten. Die grössesten Männer haben von je her diese Lehre zu erläutern gesuchet. Aber sie haben es gefunden, daß GOTT in einem Lichte wohne, darzu niemand

kommen könne. Sie haben es gefunden, daß je mehr man sich in die Lehre hinein wagen und dieselbe erläutern will, desto mehr Schwierigkeiten und Dunckelheiten sich in unseren Vorstellungen zeigen. Der Tritheismus und Modalismus sind zwo Klippen, die so nahe an einander liegen, daß man fast ohnmöglich, ohne an einer zu scheitern, durchkommen kan. Man könte ein gantzes Verzeichnis von grosen Leuten geben, die dieses traurige Schicksal haben erfahren müssen. Selbst der grose Scherlock hat nicht unbeschädigt durchkommen können. Diese Betrachtung hat mich darzu angetrieben. Ich habe schon in meinen academischen Jahren sorgfältig dieser Materie nachgedacht. Ich habe alle Aufmercksamkeit, Ueberlegung und Behutsamkeit zu Hülfe genommen, um zu sehen, ob diese schwere Lehre, ob gleich nicht völlig erwiesen, doch sattsam erläutert werden könne. Denn ich merckte gar bald, daß die Begriffe vieler, die sich der Gottesgelahrheit widmen, sowol der Lehrer, als der Zuhörer, so undeutlich waren, daß sie selbst nicht recht wusten, was sie sich unter den drey Personen der Gottheit, und den damit verknüpften Lehren gedencken solten. Ich habe mich hier und da befragt, und Raths erholen wollen, wo ich eine Schwierigkeit bemercket, und das, was mir noch zu dunckel geschienen, etwas deutlicher habe einsehen wollen; aber ich habe gefunden, daß zuweilen der, den ich gefragt, sich noch nicht einmal so viel deutlich von der

Sa-

Sache vorgestellet hatte, als ich mir davon vorstellete, vielweniger konte ich von diesen mehr Deutlichkeit erhalten. Einige brauchten gar die Wörter, ohne einmal zu wissen, was nur vor Begriffe damit verknüpft seyn solten. Ich habe die Erläuterungen derer Alten angesehen; aber gefunden, daß da wenig oder gar kein Trost herzuholen ist. Der scharfsinnige Cantz gab mir mehr Licht in seinem regimine DEI vniuersali, und in seiner Psychologia. Aber ich ward noch nicht vollkommen befriediget. Ein Haupt-Zweifel beunruhigte mich noch immer. Ob nicht seine drey Personen, die er angiebt, noch Accidentia zu nennen wären.

§. 356.

Bey allen diesen Untersuchungen sahe ich bald, daß es unmöglich wäre, etwas gründliches und deutliches zu sagen, und den Widersprüchen entgegen zu gehen, wenn die Lehre von der Substantz, der Person, den Accidentien, nicht genauer untersucht würde. Die Alten hatten ihre Reihe der Prädicamenten. Aber wie sie dieselbe angeben, konte man sich unmöglich aus den Schwierigkeiten helfen. Sie sagten: alles, was ist, muß entweder eine Substantz, oder ein Accidens seyn. Kam man nun auf die Lehre von der Dreyeinigkeit, so konte man nicht sagen: die drey Personen in GOtt wären drey unendliche Substantzen, sonst verfiel man auf den Tritheismum; noch auch drey Accidentien, sonst

Fortsetzung.

verfiel man auf den Modalismum. Nun fragt sichs, was solten sie denn seyn? man sagt: drey Personen! aber was ist das geantwortet? man fragt, was sollen die drey Personen seyn? man antwortet: drey Personen; das ist keine Antwort. Forscht man von ihnen weiter; muß alles, was ist, entweder Substantz oder Accidens seyn, so müssen auch die drey Personen entweder drey Substantzen oder drey Accidentien seyn; so wissen sie sich nicht anders zu helfen, als daß sie sagen: GOtt stehe nicht unter der Reihe der Prädicamenten. Verstehet man dieses von GOtt selbst, wesentlich erwogen, so ist es nicht gut geantwortet. Denn der ist unstreitig eine Substantz. Verstehet man es von denen drey Personen, so ist es wahr. Aber das zeigt, daß ihre Reihe der Prädicamenten unvollkommen sey. Und es ist ein offenbares Merckmahl, daß sie, so lange sie dabey bleiben, selbst nicht wissen, was sie aus den drey Personen recht machen, oder unter ihnen gedencken sollen. Es ist dieses auch gar nicht Wunder, denn die Wörter Substantz, Suppositum, Person, Accidens, sind nach ihrem eigenen Geständnis ihnen sehr dunckel und undeutlich. Deswegen untersuchte ich diese nach und nach weiter, und ich kam darinne zur Deutlichkeit und Richtigkeit; fand auch, wie die Reihe der Prädicamente, wie ich sie fand, ungemein wohl mit der Lehre von der Dreyeinigkeit verglichen werden könte. Diese Untersuchungen hatte

ich

ich verschiedene Jahre durch bey Gelegenheit angestellet. Es kam des gründlich gelehrten Weltweisen und Gottesgelehrten, meines Lehrmeisters, den ich beständig verehren werde, des Herrn Reuschens introductio in Theologiam reuelatam heraus. Ich erwartete von ihm vieles auch von dieser Lehre. Denn ich wuste, daß, was Reusch durchgedacht hat, und der Welt mitgetheilet wird, gewiß gründlich seyn muß. Ich fand es auch. Ich verglich meine Gedancken damit. Sie stimmten überein. Dieser vortrefliche Mann hatte nach seiner Absicht nicht die Lehre bis auf die ersten Begriffe zu treiben gehabt, ich konte aber in der Vergleichung dieses thun. Dieses freuete mich. Ich war beruhiget, da ich mir dieses grose Geheimnis mit so viel Deutlichkeit vorstellen konte, als es die Grentzen unsers Verstandes, und die Wichtigkeit und Hoheit dieses Geheimnisses verstatteten.

§. 357.

Weitere Fortsetzung.

Diese Gedancken sind es nun, die ich dem geneigten Leser mittheilen will. Man wird daraus sehen, daß sie nicht unverdauet oder flüchtige Einfälle sind. In einer so wichtigen Materie ist es unerlaubt, etwa einige witzige oder durch Einbildungs-Kraft ausgeheckte flüchtige Gedancken vor die Wahrheit auszugeben. Es lässet sich damit nicht spielen. Man erwarte kein in die Luft gebautes Gebäude, keine

hetherodoxe Meynungen in dieser Abhandlung. Ich verabscheue die Art, wodurch sich einige gros machen wollen, wenn sie nur etwas neues, unerhörtes, fremdklingendes, und den angenommenen Wahrheiten der Kirche widersprechendes vorbringen können. Ist man fähig eine lange Reihe von Gedancken zu übersehen, so wende man darauf so viel Aufmercksamkeit und Ueberlegung, wo nicht, als es mir gekostet, ehe ich die Sachen so in Ordnung gebracht, doch so viel, als ich angewandt habe, da ich dieses schreibe. Und man wird finden, daß meine Erläuterungen dem Sinne unserer Gottesgelehrten gemäs sind, und daß das geringste nicht angenommen werde, welches nicht mit der heiligen Schrift übereinstimmet.

§. 358.

Wie die Lehre von der Dreyeinigkeit abgehandelt werden solle.

Damit also diese Lehre mit desto grösserer Deutlichkeit und Ordnung vorgetragen werde, so will ich dieselbe in vier Capitel eintheilen.

1) Soll in diesem Capitel nur eine Einleitung darzu gegeben werden. Da ich besonders darauf sehen will, daß ich zeige, wie weit meine Erläuterungen sich erstrecken, die ich von dieser Lehre zu geben willens bin.

2) Soll gezeigt werden, daß in dem einigen Göttlichen Wesen drey Göttliche Personen sind, welche weder drey Göttliche Substanzen noch auch drey Accidentien sind.

3) Soll

3) Soll das innere wesentliche Verhältnis dieser Personen betrachtet werden, da von der ewigen Zeugung des Sohnes vom Vater, und dem ewigen Ausgehen des Heiligen Geistes vom Vater und Sohne geredet werden wird.

4) Soll von denen äusern Wercken, die durch die Personen bestimmt werden, geredet und gewiesen werden, wie diese drey Personen sich gegen die Welt und Leistung der Gnade geschäftig bezeugen.

Ich werde bey einem jeden dieser Capitel besorgt seyn, daß ich deutliche und bestimmte Begriffe von den Sachen gebe, wovon ich rede, damit mich niemand der Dunckelheit, oder der Zweydeutigkeit beschuldigen könne. Und wer nicht auf die Art Sachen zu überdencken gewohnt ist, der lasse sich lieber nicht darauf ein, denn es wird ihm so schwer werden. Ich muß mich hier auf die allgemeinsten und höhesten Begriffe einlassen. Wer seine Erkänntnis noch nicht so weit getrieben hat, oder doch zu treiben im Stande ist, darf sich nicht wundern, wenn Sachen ihm schwerer fallen, die über seinen Horizont sind. Ich werde mich auch hier bemühen, andere häufiger, als vorher, anzuführen, damit man sehen möge, wie sich das, was ich hier feste setze, gegen die Meynung anderer verhalte. Denn in einer so wichtigen

Materie alle Behutsamkeit gebrauchen, heißt etwas Lobenswürdiges thun.

§. 359.

Warum zuerst von den Erläuterungen, die man bey dieser Lehre machen kan, gehandelt wird.

Ich habe mir vorgenommen die Lehre von der Dreyeinigkeit zu erläutern. Aber was will ich durch die Erläuterungen verstanden haben? Ich will dieses noch vorher bestimmen, ehe ich zur Abhandlung selbst schreite. Und ich habe deswegen dieses vorläufig in diesem Capitel thun wollen, damit man nicht mehr von mir fordere, als ich zu leisten willens bin, aber auch nicht weniger der Abhandlung zutraue, als in derselben enthalten ist. Und also der Sache nicht zu viel, noch zu wenig thue. Nicht zu viel: ich verlange hier keinen völlig ausführlichen und vollständigen Beweis von der Göttlichen Dreyeinigkeit zugeben. Ich weiß es wol, daß es ein Geheimnis ist, und daß in GOTT und der Dreyeinigkeit Tiefen und Abgründe sind, deren Anblick uns verwirret. Niemand kan das unendliche sich völlig ausführlich und vollständig vorstellen, er muß denn selbst unendlich und GOtt seyn. Aber auch nicht zu wenig: ich werde nicht mit einigen weitgeholten Gleichnissen nur die Lehre zu erläutern suchen. Diß macht die Sache selbst noch nicht deutlich, und befreyet uns noch nicht von den Schein-Widersprüchen und Schwierigkeiten, die sich gegen die Lehre in uns äusern. Ich will deswegen den Begrif von den Erläuterungen angeben.

geben. Die Haupt-Arten derselben bestimmen. Die Erläuterungen, welche von andern gegeben werden, dargegen halten, und zeigen, wie viel sie dadurch erhalten, und was noch nicht erhalten wird, und endlich zeigen, was man sich von meinen Erläuterungen zu versprechen hat.

§. 360.

Was es sey, wenn einer eine Sache erläutert.

Wer machet, daß jemand sich etwas klärer vorstellet, der erläutert dasselbe. Und dasjenige wird eine Erläuterung genennet, wodurch gemacht wird, daß man sich eine Sache klärer vorstellet. Man beschuldige mich keines Fehlers in dem Begriffe, weil ich einen Begrif hinein bringe, der eine Beziehung in sich fasset. Das Klärere nemlich setzt voraus, daß es vorher dunckeler vorgestellet worden sey. Es kan dieses bey denen Worten Erläuterung und erläutern nicht vermieden werden. Soll eine Sache erst jemand erläutert, in ein grösser Licht gesetzt werden, so setzt eben dieses voraus, daß der, dem die Sache noch erläutert werden soll, dieselbe vorher sich noch nicht klar genug vorgestellet habe. Und wenn er Erläuterung verlangt, so will er eben, daß man ihm helfen solle, daß er sich die Sache klärer vorstellen möge. Soll aber etwas erläutert und also gemacht werden, daß man sich etwas klärer vorstellen könne, so ist dasselbe entweder ein

Begrif oder ein Satz. Und wenn es ein Satz ist, so muß nicht nur die Erläuterung der zu dem Satze gehörigen Begriffe gegeben; sondern auch gemacht werden, daß er die Beziehung der beyden Begriffe desselben sich klärer vorstellen kan, als er es vorher zu thun im Stande gewesen. Diß wird nun entweder auch erhalten oder nicht. Im ersten Falle ist es eine wahre und gute Erläuterung. Im andern Falle ist es eigentlich keine Erläuterung, oder auch keine gute Erläuterung.

§. 361.

Zwo Haupt-Arten der Erläuterung.

Wenn also durch die Erläuterung etwas klärer gemacht werden soll (§. 360.): so soll die Klarheit von etwas entweder nur erweitert, oder sie soll verbessert werden, das ist, es soll entweder extensive oder intensive eine grössere Klarheit erhalten werden. Wenn das erste geschehen soll, so wird der Begrif, der Erläuterung bekommen soll, nicht deutlicher, welches aber bey dem andern geschiehet, als welches schon aus der Vernunft-Kunst klar ist. Die erste Art der Erläuterungen wird angewendet, entweder wenn man vorher sich ein Ding noch gar zu sehr dunckel vorgestellet hat, und vieler Bestimmungen desselben sich noch nicht bewust gewesen ist, oder auch wol, wenn man einen allgemeinen deutlichen Begrif erhalten hat, und er soll nur klärer gemacht werden. Man verlangt nemlich die Merck-

mah-

mahle, die man sich in deutlichen Begriffe besonders vorgestellet hat, zusammen in einem Dinge mit seinen noch übrigen Bestimmungen sich vorzustellen. Daher werden Beyspiele zur Erläuterung gegeben. Was erhält man dadurch? entweder nemlich, wenn jemand von einer Sache noch einen gar zu dunckeln Begrif gehabt, so wird er ihm durch das Beyspiel klärer gemacht, obgleich der Begrif noch undeutlich bleibet; oder es ist ein allgemeiner deutlicher Begrif gegeben worden, und er verlangt sich denselben nur extensive klärer vorzustellen. Er will in dem Dinge, welches zum Beyspiele gegeben wird, die Merckmahle zusammen sehen, mit des Dinges übrigen Bestimmungen, davon er sich einige desselben vorher besonders in seinem allgemeinen deutlichen Begriffe vorstellete. Es dienen auch zu dieser letzteren Art der Erläuterungen die Gleichnisse. Wenn nemlich ein allgemeiner deutlicher Begrif angegeben worden, und er soll klärer gemacht werden, so kan eine Sache diese wenigen Merckmahle in sich begreifen, die der allgemeine Begrif in sich enthält, bis auf eine oder die andere Bestimmung desselben. Und alsdenn ist die Sache, in so fern jener, davon der Begrif gegeben worden, ähnlich, und giebt ein Gleichnis von der Sache ab. Die andere Art der Erläuterungen aber, da die Klarheit intensive grösser, und also mehrere Deutlichkeit erhalten werden soll, kan und muß angewendet werden, theils wenn

man

man vorher blos einen undeutlichen Begrif von einer Sache gehabt, und man verlangt die Merckmahle derselben sich besonders und also deutlich vorzustellen; theils wenn zwar ein deutlicher Begrif angegeben worden, man merckt aber, daß jemand die Merckmahle, die in demselben angegeben worden, und die er sich besonders vorstellen soll, nicht klar oder deutlich genug vorstellet, so sucht man daher diese noch zu erläutern und zu machen, daß sie klärer und deutlicher vorgestellet werden.

§. 362.

Worauf diese Erläuterungen gehen.

Diese beyden Arten der Erläuterungen gehen nicht alleine auf Begriffe, wovon ich schon (§. 361.) geredet; sondern auch auf Sätze (§. 360.). Wenn nemlich ein Satz ist gemacht worden, so können die Begriffe desselben, sein Subject und Prädicat, auf diese gedoppelte Art erläutert werden; es kan aber auch die Beziehung derselben, und also der Verbindungs-Begrif auf diese gedoppelte Art eine Erläuterung bekommen. Geschiehet es nun, daß ein Begrif und Satz nur so erläutert werden soll, daß extensive mehr Klarheit erhalten werden soll; so kan es seyn, daß schon vorher der Begrif und Satz deutlich vorgestellet worden (§. 361.), und man verlangt nur extensive mehr Klarheit. Da nun die Begriffe auch durch einen Beweis deutlich gemacht werden können. Die Sätze aber auch durch den Beweis ihre Deut-

lich-

lichkeit und Gewisheit erhalten, so werden deswegen die Erläuterungen in dem Falle den Beweisen entgegen gesetzt. So pflegt man zu sagen, Gleichnisse erläuterten zwar, aber sie bewiesen nicht. Dieses aber ist nicht von allen Erläuterungen zu sagen: wenn ein Begrif erwiesen wird, so erhält man durch diesen Beweis auch mehrere Deutlichkeit von ihm, folglich auch grössere Klarheit. Und wenn ein Satz erwiesen wird, so bekommt man dadurch auch eine deutlichere Einsicht in die Verbindung des Subjectes und Prädicates des Satzes, und folglich mehrere Klarheit. Wer kan also leugnen, daß nicht auch durch Beweise die Sachen erläutert werden könten? Es ist auch dem Gebrauche zu reden gantz gemäs, daß in diesem Falle die Erläuterungen den Beweisen nicht entgegen gesetzt werden. Man sagt ja, es wären nun die Wahrheiten der Weltweisheit sehr erläutert und ins Licht gesetzt worden, nachdem man sich angelegen hätte seyn lassen sie aus deutlichen Begriffen herzuleiten, und zu erweisen.

So einen grosen Vorzug nun die deutliche und gewisse Erkänntnis vor der undeutlichen hat: so viel sind auch an sich die Erläuterungen, wodurch mehr Deutlichkeit erhalten wird, vollkommener, als die, wodurch nur Undeutlichkeit erhalten wird. Ich sage an sich vollkommener. Denn nach dem besonderen Endzwecke, den man bey seiner zuliefernden Erläuterung hat, können auch diese Erläuterungen gute Dienste thun, wodurch nur mehr

Klar-

Klarheit, ob gleich Undeutlichkeit erhalten wird; ja sie können vor manche Menschen besser seyn, als die andern. Denenjenigen, welche sich noch gar nicht in deutlicher und allgemeiner Erkänntnis geübet haben, werden diese Erläuterungen besser zu statten kommen, als die, wodurch eine grössere Deutlichkeit erhalten werden soll, deren sie ungewohnt sind, die ihnen deswegen die Sache noch schwerer macht, da sie durch ein ihnen zu groses Licht verblendet werden.

§. 363.

Wie Sätze erläutert werden können.

Wenn allgemeine Sätze erläutert werden sollen, so ist vorher schon überhaupt gewiesen worden, wie dieses geschehen könne (§. 362.). Lasset uns noch eines und das andere hierbey bestimmen. Wenn man einen allgemeinen Satz hat, und also das Subject, wie auch das Prädicat allgemeine Begriffe sind, die in demselben auf gewisse Art mit ihm verknüpft werden, so hat man auf diese drey Haupt-Begriffe zu sehen, wenn sie klärer oder deutlicher gemacht werden sollen. Wie weit aber werden sie erläutert? dis will ich noch untersuchen. Es ist aus der Logic bekannt, daß die allgemeinen Begriffe verschiedene Begriffe in sich und unter sich fassen (intensionem et extensionem habent), entweder also: es werden durch die Erläuterungen alle Begriffe, die in dem allgemeinen Begriffe sind, klärer oder deutlicher gemacht, oder nicht. Ist das erste, so wird die Erläuterung ausführlich, ist das andere, so entstehen daher

her unausführliche Erläuterungen. Die nun also je weniger erläutern, je weniger von dem, was die Begriffe in sich fassen, erläutert wird. Wenn es also nur eine Art, ein Geschlecht, oder gar ein entferntes Geschlechte von diesen Begriffe ist, was klärer oder deutlicher gemacht wird. So werden auch die Erläuterungen vollständig, wenn durch sie gemacht wird, daß man alle unter dem Begriffe enthaltene Begriffe klärer oder deutlicher erkennet, im Gegentheil aber unvollständigere.

§. 364.

Lasset uns das auf die zu erläuternde Sätze anwenden. Diese, wenn sie allgemein sind, können erläutert werden. Fortsetzung.

1) In so fern ihr Subject und Prädicat klärer oder deutlicher gemacht werden soll (§. 363.). Und da kan es also seyn, daß die Erläuterungen davon ausführlich oder unausführlich, vollständig oder unvollständig sind (§. 363.).
2) In so fern ihr Verbindungs-Begrif erwogen wird. Dieser kan auf eine gedoppelte Art eine Erläuterung bekommen. Erstlich, wenn er selber klärer und deutlicher, und dieses zwar auch entweder ausführlich oder unausführlich, vollständig oder unvollständig gemacht wird. Zweytens, wird aus der von dem Subjecte und Prädicate angegebenen Erläu-

terung auch entweder klar und deutlich gemacht, daß dieses Prädicat sich so auf das Subject beziehe oder nicht. Im ersten Falle kan dieses durch den Beweis erhalten werden, welcher aber im andern Falle noch nicht gegeben wird. So kan zum Beyspiele ein Gottesgelehrter den Satz: GOtt ist dreyeinig, erst so erläutern, daß er den Begrif GOTTes, des Dreyeinigen, und des Seyns deutlich und ausführlich macht. Den Beweis aber, daß dieser Begrif der Dreyeinigkeit GOtt zukomme, leitet er nicht aus dem Begriffe des Subjectes und Prädicates, sondern als Gottesgelehrter aus der heiligen Schrift her, so wie er auch die Erläuterung und Festsetzung der Begriffe, GOttes und des Dreyeinigen, aus der heiligen Schrift nimmt.

§. 365.

Man begreift durch diese Erläuterungen noch nicht alles in einem Dinge.

Man wird vielleicht sagen, daß durch solche deutliche ausführliche Erläuterungen und Beweise alsdenn die Sache völlig begriffen würde, und nichts ein Geheimnis mehr in der Sache bleiben könne. Aber wer dieses glaubt, der betrügt sich, und weiß noch nicht recht, wie es mit der allgemeinen Erkänntnis beschaffen ist. Ich will daher noch zeigen, wie viel uns dabey noch von der so erläuterten Sache könne verborgen, ja Geheimnisvoll bleiben.

1) Wenn

1) Wenn es nur deutliche aber noch nicht ausführliche Erläuterungen sind, so bleibt uns vieles noch in dem Dinge dunckel, indem noch nicht alles, was in den Begriffen enthalten ist, dadurch erläutert wird (§. 363.).

2) Wenn aber auch die Begriffe der Sachen deutlich und ausführlich gegeben, und ihre Beziehung auf einander bewiesen wird, so bleibt uns doch von den Sachen selbst noch vieles dunckel, unerläutert, und wol gar Geheimnisvoll. Man wundere sich darüber nicht, ich will es beweisen: wenn ich nun einen allgemeinen deutlichen ausführlichen Begrif von einer Sache angebe: was bekommt man denn von der Sache? Antwort, ein solches Merckmahl, wodurch die Sache von allen andern allezeit unterschieden werden kan. Ist denn aber dieses Merckmahl alles, was in der Sache selbst enthalten ist? Keinesweges. Vieles bleibt daher in der Sache, das uns noch verborgen ist. Ferner, wenn auch der Begrif gar vollständig ist, wie er bey uns seyn kan; ist er denn deswegen vollkommen vollständig? auch nicht! wir sind so weit die Begriffe zu zergliedern nicht im Stande, bis wir auf die einfachen Begriffe kommen, sondern bleiben allezeit bey zusammengesetzten stehen, und stel-

len uns vieles noch dunckel in selbigen vor, und dieses bleibt uns also verborgen und Geheimnisvoll. Und so ist es auch mit dem Beziehungs-Begriffe des Subjectes und Prädicates in einem Satze. Es ist also eine Uebereilung, wenn man glaubt, daß, wenn eine ausführliche Erläuterung und Beweis von etwas gegeben werde, deswegen in der Sache selbst uns nichts mehr verborgen und Geheimnisvoll bleiben könne. Weil dieses auch bey meinen Erläuterungen, die ich zu geben willens bin, zu mercken ist, so will ich dieses mit einem gemeinen Beyspiele erläutern, damit man desto mehr von der Wahrheit des Satzes versichert werde. Nimm zum Beyspiele den Satz: ein Cörper muß eine Kraft haben. Setze, er solle deutlich und ausführlich erläutert werden. Was geschiehet? man giebt einen deutlichen ausführlichen Begrif von dem Cörper, das ist ein solches Merckmahl, wodurch man den Cörper allezeit von allen andern unterscheiden kan; als, er ist ein zusammengesetztes Ding, dessen Theile alle durch den Zusammenhang verknüpft sind. Weißt du denn nun alles, was in dem Cörper ist? Verstehest du nun alles, was denen Monaden zukömmt? weißt du deutlich, wie diese durch den Zusammenhang auf

ge-

gewisse Weise verknüpft werden? Erkennest du deutlich und ausführlich, wie daraus seine Härte, Weiche, Schwere, Farbe, Geschmack, Gefühl, Geruch, Würckungen, und dergleichen mehr, entspringet? siehe! wie viel bleibt dir noch bey diesem ausführlichen Begriffe von der Sache selbst, von dem Cörper dunckel und verborgen? Gehe weiter: laß dir einen ausführlichen Begrif von der Kraft geben: sie ist ein Principium der wircklichen Bestimmungen eines Dinges; weißt du nun recht, wie es in einer Kraft aussiehet? weißt du, wie sie es recht macht, wenn sie sich zur Hervorbringung gewisser Bestimmungen bestimmt? weißt du, wie eigentlich diese Bestimmungen alle beschaffen seyn, worzu sie sich bestimmet? Und bekömmst du gleich wieder eine allgemeine Erkänntnis davon, wenn du den Begrif vollständig erkennest, kömmst du so weit, daß dir nichts mehr in der Kraft dunckel ist; sondern alles deutlich einsiehest? Mercke doch, wie sehr deine deutliche Erkänntnis noch in Dunckelheit gewickelt ist. Laß dir endlich das Müssen erklären: das muß einem Dinge zukommen, dem das Gegentheil nicht zukommen kan. Verstehest du nun, wie eigentlich durch den erläuterten Begrif der Cörper und der Kraft diese und keine andere Kraft

ihm so zukommen müsse, daß ihm das Gegentheil, keine Kraft haben, widersprechc? Ey! wie viel bleibt da noch dunckel, verborgen, Geheimnisvoll? Und doch war dieses eine gemeinere Sache. Dencke nur, daß noch höhere Wahrheiten so erläutert werden, so wird dir noch mehr verborgen bleiben. Setze also, es gäb dir einer eine ausführliche Erläuterung und Beweis davon: GOTT ist dreyeinig! hörete deswegen die Lehre von der Dreyeinigkeit auf ein Geheimnis zu seyn? gar nicht! das wär dir, wenn du den Beweis aus natürlicher Erkänntnis begriffen, kein Geheimnis; daß GOTT dreyeinig sey! aber wie viel bleibt uns noch dabey Geheimnisvoll? Man giebt einen Begrif von einer Person, von einer unendlichen Person, aber deswegen kennet man noch nicht alles, was in derselben ist? ein allgemein gutes Merckmahl erkennet man davon. Wir geben einen Begrif von GOtt: aber wir erkennen noch nicht alles in GOtt deswegen. Wer weiß es, wie diese Personen eigentlich das Wesen GOttes ausmachen, ob man gleich weiß, daß es sey? wer versteht eigentlich, wie die Personen sich gegen einander verhalten? ob man gleich überhaupt einige Erkänntnis davon hat? wer siehet es ein, wie alle drey Personen

eigent-

eigentlich zu den äuserlichen Wercken sich bestimmen, ob man gleich einsiehet, daß es geschehen müsse. Kurtz, es bleibt bey dem allen noch ein hohes Geheimnis. Es soll dieses die Abhandlung selbst zeigen. Man thut auch durch dergleichen Erläuterungen keinen Eingrif in die Geheimnisse. Man macht nur, daß die Sache deutlicher vorgestellet werde, und daß sie von Schein-Widersprüchen befreyet werde. Und diß ist löblich.

§. 366.

Wie meine Erleuterungen von der Dreyeinigkeit beschaffen seyn sollen.

Nun fragt sichs, was sich der Wahrheit liebende Leser von meinen Erläuterungen, die ich von der Dreyeinigkeit geben werde, zu versprechen habe. Wolte ich weiter nichts thun, als nur etwa hier machen, daß die Sache etwas klärer, nicht aber deutlich vorgestellet werde (§. 361.), so würde er sich gewiß dieser Erläuterungen nicht sehr zu freuen haben. Klarheit ist schon genug von verschiedenen hervorgebracht worden in dieser Sache. Aber eben diß, daß so viel Undeutlichkeit noch mit den Begriffen verknüpft ist, hat so viele Schwierigkeit bey den Gelehrten dargegen erreget. Gemeine Leute, die an die Deutlichkeit nicht gewöhnet sind, können und müssen mit klarer Erkänntnis zufrieden seyn. Aber Gelehrte sollen die Sache weiter einsehen. Wie werden sie sonst vor den Risse stehen, und die Sache GOttes gegen die listigen

und wütenden Anfälle der Feinde des Reichs GOttes vertheidigen können. Vielmehr will ich mich bestreben die Erläuterungen so deutlich zu machen, als nur immer möglich ist, und will deswegen die Begriffe sorgfältig aus einander setzen, damit die Verwirrung nicht Zweifel und Irrthum gebähre. Ob aber auch dieses geschähe, so würde man doch nicht viel gewinnen, wenn die Erläuterungen gar unvollständig und sehr unausführlich wären (§. 363.). Wir haben auch schon sehr viele Erläuterungen dieser Art. Ich will verschiedene derselben hernach anführen. Man wird sehen, daß dadurch sehr wenig erläutert werde. Vielmehr will ich suchen, diese Erläuterungen so vollständig und ausführlich zu geben, als nur immer möglich ist. Ich sage, als nur immer möglich ist: denn bey dem allen wird das Geheimnisvolle in der Dreyeinigkeit nicht gehoben (§. 365.); obgleich eines und das andere ins Licht gesetzt werden wird, welches diesem oder jenem noch verborgen und dunckel gewesen. Und daraus ist klar, was man von meiner Abhandlung zu gewarten hat. Ich werde nicht im geringsten etwas wider diese hohe Lehre vorbringen, und sie etwa bestreiten. Ich suche vielmehr ihre Uebereinstimmung mit der natürlichen Erkänntnis. Ich werde nicht mit weitgeholten Gleichnissen, wodurch nur etwas Klarheit erhalten wird, aufgezogen kommen. Diß thut der Sache nicht Genüge. Ich verlange auch nicht durch diese Erläuterungen

gen

gen zu machen, daß kein Geheimnis mehr in dieser Lehre sey, das ist unmöglich, und es ist frevelhaft, wenn es von jemanden unternommen werden will.

§. 367.

Anwendung auf die Erläuterungen der andern.

Wenn man nun auf die Erläuterungen acht giebt, welche von andern gegeben worden, so wird man finden, daß viele gar wenig klar und deutlich von der heiligen Dreyeinigkeit machen, ja manche wol gar die Sache mit fremden Neben-Gedancken verdunckeln, und also sehen, daß sie theils nicht gut (§. 360.), theils unvollkommen, sehr unvollständig und nicht ausführlich sind (§. 363.). Ich sage nicht zu viel, wenn ich dieses sage. Ich will es durch ihre angegebenen Erläuterungen bestätigen. Ich rede auch nicht von allen, denn ich habe schon vorher gesagt, daß der Herr Canz gute, und besonders der Herr Reusch vortrefliche Erläuterungen gegeben (§. 355. 356.). Es ist aber gewiß, daß viele nicht unwahre Vorstellungen zu Erläuterungen haben geben wollen; andere aber so wenig durch ihre Erläuterungen klar und deutlich gemacht haben, daß es gar nicht viel bedeuten will. Von diesen letztern will ich hier Proben geben. Denn das erstere wird sich bey der Abhandlung selbst besser zeigen lassen.

§. 368.

Wie viel die Erläuterungen anderer klar machen.

Damit dieses erhelle, was ich sage, will ich zeigen, wie weit sich die Erläuterungen erstre-

cken. Die Haupt-Summe bey der Dreyeinigkeit kömmt darauf an: Es sind in dem einigen Wesen GOttes, als eines einfachen Dinges, drey unendliche Personen, GOtt Vater, Sohn und heiliger Geist, welche weder drey unendliche Substantzen, noch drey Accidentia sind, die nach ihrem inneren wesentlichen Verhältnisse sich so verhalten, daß der Vater den Sohn von Ewigkeit nothwendig gezeuget; der heilige Geist aber von Vater und Sohne ausgehet, und welche sich zu der Hervorbringung der äusern Wercke in der Welt allezeit gemeinschaftlich bestimmen. Sollen also diese hierinne enthaltene Wahrheiten klar, deutlich, ausführlich erläutert werden, so müssen die Erläuterungen auf alles dieses gehen. Aber das geschieht nicht. Die Erläuterungen der meisten gehen nur auf den ersten Theil dieser Lehre, daß in GOtt drey unendliche Personen seyn sollen, die weder drey Substantzen noch drey Accidentia sind. Und möchten sie nur noch dieses ausführlich erläutern: aber auch das geschieht nicht. Die meisten Erläuterungen gehen nicht weiter, als so weit, daß sie klar machen: daß in einem Dinge dreyerley angetroffen werde, ohne noch, daß es ein einfaches Ding seyn soll, und wenn die Erläuterungen daher genommen werden, so sind diese drey Accidentia, nicht Personen. Kurtz, es wird ein entferntes Geschlecht dieser Lehre

etwas

etwas klar gemacht, und wol noch darzu mit fremden Gedancken verknüpfet. Gewiß, diese Erläuterungen schaden mehr, als daß sie nutzen solten. Man verliehrt in seinen Gedancken das hohe, wenn es mit so niedrigen Dingen verglichen wird, und so blutwenig Uebereinkommen angetroffen wird. Man setzt sich in die Einbildungs-Kraft fremde Begriffe, unter welchen man sich eine Sache vorstellt, die aber doch mit der Sache nicht verbunden seyn können, und die sich hernach schwerer durch den Verstand absondern lassen.

§. 369.

Proben dieser Erläuterungen anderer.

Ich will doch einige Proben dieser Erläuterungen angeben. Sie sind entweder von Cörpern oder von der Seele des Menschen hergenommen. Die ersten sind die meisten. Und da sind sie entweder von der Cörper-Welt, oder von besondern Cörpern hergenommen, und im letzten Falle beruhen sie entweder auf allgemeinen Lehrgründen, oder auf der besondern Beschaffenheit des zur Vergleichung erwehlten Cörpers. Von allen will ich Proben zeigen, die zuweilen gar lächerlich sind.

1) Von der gantzen Cörper-Welt sagt man: Gleichwie die gantze Cörper-Welt aus ihrer Materie, Forme und Bemühung zu würcken bestehet, so bestehet GOtt aus drey Personen. Aber erstlich die Cörper-Welt ist keine einfache Substantz;

vors

vors andere, Materie und Forme sind abstracte Begriffe, und keine Personen, und die Bemühung zu würcken auch nicht. Also ist nur das allgemeine dadurch erläutert: daß bey einem dreyerley angetroffen werde, und werden noch darzu fremde Gedancken damit verknüpft, indem man sich die Personen als abstracte Begriffe eines Cörperlichen Dinges vorstellen lernet.

II) Von dem, was einem Cörper aus allgemeinen Lehrgründen zukommt, hat man auch Erläuterungen nehmen wollen:

a) So wie ein Cörper aus einer dreyfachen Ausdehnung, nemlich der Länge, Breite und Dicke bestehet; so bestehet auch GOtt aus drey Personen. Aber was ich gleich vorher erinnert, ist auch theils hier zu mercken.

b) so wie ein Cörper aus dreyen Chymischen Principiis, Saltz, Schwefel und Queckſilber bestehet, so bestehet auch GOtt aus drey Personen. Dieses Gleichnis erläutert etwas weniges mehr, als die vorigen, denn es giebt einen klaren Gedancken von drey würcksamen Principiis, welcher Begrif auch der Person beygeleget werden muß. Uebrigens sind dieses auch cörperliche Dinge und keine

Per-

Personen, und wird doch wenig dadurch erläutert.

III) Die Erläuterungen, welche von der Beschaffenheit besonderer Cörper hergenommen werden, sind nicht besser.

1) Vom Feuer: Gleich wie das Feuer, insbesondere die Sonne, aus einer würckenden Kraft, Glantze und Wärme bestehet, so bestehet GOtt aus drey Personen.

2) Von einem Flusse: Gleich wie zu einem Flusse eine Sammlung des Wassers, das Ausbrechen aus seiner Quelle, und das Fortfliessen erfordert wird, so bestehet GOtt aus drey Personen.

3) Von einem gleichseitigen Triangel, kan die Vergleichung, welche ein gutes Sinnbild giebt, hierher gerechnet werden: Gleich wie ein gleichseitiger Triangel aus drey gleichen Seiten bestehet, also bestehet GOtt auch aus drey Personen.

So wird auch eine Erläuterung von der Zahl drey genommen: Man sagt, so wie die Zahl drey aus dreyen Einheiten bestehet, so bestehet GOtt aus drey Personen. Alle diese Erläuterungen aber gehen nur auf ein Geschlechte von der Dreyeinigkeit, und zwar ein entferntes; daß dreyerley in einem Dinge oder bey demselben angetroffen werde, und sind also sehr unausführlich.

§. 370.

§. 370.

Erläuterungen der Dreyeinigkeit von dem Menschen hergenommen.

Es werden auch

IV) Von dem Menschen Erläuterungen zu der Dreyeinigkeit genommen. Man hat geglaubt, da mehr zu finden, als bey andern Dingen, weil der Mensch nach dem Ebenbilde GOttes geschaffen ist. Und es ist gewiß, es findet sich in der Seele etwas, wodurch wir eine gute Erläuterung der Sache bekommen, aber nur nicht das, daß sie in drey Personen subsistiret. Ich werde dieses in meiner Abhandlung selbst zeigen. Das aber, was man von der Seele genommen hat, die Lehre begreiflicher und klärer zu machen, ist eben nicht so wohl gewählet worden. Es sind aber diese Erläuterungen entweder von dem gantzen Menschen, oder von seinen Theilen, nemlich entweder von der Seele des Menschen, oder von seinem Cörper.

1) Von dem gantzen Menschen: Gleich wie der Mensch aus einem dreyfachen Leben, dem cörperlichen, thierischen und geistlichen bestehet, so bestehet auch GOtt aus drey Personen. Aber dadurch wird wenig erläutert, und werden doch viel fremde Begriffe mit unvermerckt zur Sache gebracht.

2) Von der Seele des Menschen giebt man dieses zur Erläuterung an: Gleich

wie

wie die Seele des Menschens drey Haupt-Vermögen in sich hat, Gedächtnis, Verstand, Neigung, so sind auch in GOTT drey Personen. Aber Vermögen sind keine Personen, und wer wolte nicht leichte da auf mehr als drey Personen fallen können, da noch mehr und wichtige Vermögen in der Seele angetroffen werden.

3) Von dem Cörper des Menschen giebt man diese gar schlechte Erläuterung: Gleich wie wir an unserm Cörper finden, daß derselbe so gebauet ist, daß vieles in demselben sich in drey eintheilet; so sind auch in GOtt drey Personen. So sagt man, theile sich der gantze Leib in Kopf, Rumpf und Füsse ein. Das Gesichte wieder in drey Theile. Die Glieder an Händen und Füssen in drey Theile. Aber theils sind das cörperliche Glieder, theils ist das nicht allgemein. Wir haben nicht drey Nasen, drey Ohren, drey Augen, drey Mäuler, drey Hände und Füsse.

Alle diese Erläuterungen zeigen nur gar zu sehr, daß sie hincken. Ich will anderer lächerlichen nicht einmal als Erläuterungen gedencken, die manchmal vorgebracht worden sind. So sagt man: wenn ein Rock gemacht wird mit drey Falten, so bestehet ein Rock aus drey Falten; also auch GOtt aus drey Personen. Wenn man eine Butter-Bämme mit darzwischen gelegten geräucherten Rindfleische zusammen legt, so bestehet eine solche

But-

Butter-Bämme aus dreyen: nemlich Brod, Butter und geräucherten Rindfleische: so auch GOtt aus drey Personen. Lieber! man enthalte sich doch solcher groben Gleichnisse, und entheilige die Sache dadurch nicht. Besser, und ein gar gutes Sinnbild ist der Dreyfaltigkeits-Ring, der aus dreyen geschlungenen Zwickeln, ohne daß einer den andern berühret, bestehet. Da das Bild der Unendlichkeit dieser Personen gut ausgedruckt wird. So haben auch einige aus dem Begriffe der Vollkommenheit einen Grund zur Erläuterung nehmen wollen. Da diese nemlich die Uebereinstimmung des mannigfaltigen wär, so würde grössere Vollkommenheit bey GOtt erhalten, wenn drey Personen mit einander übereinstimmeten, als wenn GOtt nur eine Person wär. Gleichwol solte GOtt unendlich vollkommen seyn. Dieses führt doch auf keine fremde Gedancken, ob es gleich noch wenig ausmacht und erläutert. Kurtz, man siehet aus allen den Bemühungen derer, die diese Sachen zur Erläuterung dieser Lehre angebracht haben, daß sie wenig leisten. Man kommt bey allen diesen zu keiner klåreren und deutlicheren Erkänntnis der Personen in der Gottheit und ihrem inneren und äuseren Verhältnisse. Wenn man also der Sache genauer nachdencket, und sie in ein grösseres Licht setzt, so ist dieses nicht nur an sich gut, sondern es wird auch bey dieser Lehre nöthig. Hat doch von je her dieselbe viele Feinde gehabt, welche sich mit Macht darwider gesetzt haben. Man hat aus natürlichen Gründen sie bestreiten wollen. Kömmt man also in seiner natürlichen Erkänntnis so weit, daß man erkennet, wie alle diese Schein-Widersprüche wegfallen, und vielmehr die schönste Ueber-

Uebereinstimmung erhalten wird; so ist die natürliche Erkänntnis wohl angewendet, und man ist um der Sache GOttes verpflichtet, andern dieses zu zeigen. Meine Abhandlung erfordert es besonders, daß ich diese Uebereinstimmung darthue. Und das soll auch geschehen.

Das Zweyte Capitel,

in welchem gezeigt wird,

daß in dem einigen göttlichen Wesen drey unendliche Personen sind, welche nicht drey unendliche Substantzen, noch auch drey Accidentien sind.

§. 371.

Nachdem ich also dieses voraus erinnert, und gezeigt habe, daß die sonst gewöhnlichen Erläuterungen der Sache gar kein Genüge thun wollen; so nähere ich mich nun zu der Abhandlung selbst. Das erste, was hier zu erläutern war, ist dieses: daß in dem einigen Göttlichen Wesen drey unendliche Personen, welche nicht drey unendliche Substantzen, auch nicht drey Accidentien sind (§. 358.). Und dieses soll in diesem Capitel geschehen. Ich sehe aber hier einer gar weitläuftigen Reihe von Gedancken entgegen. Ich bin sonst kein Freund davon, daß man Sachen ohne Noth weitläuftig macht; schon

Warum von den allgemeinsten Begriffen hier anzufangen ist.

bewiesene Sachen noch weitläuftig ohne Noth durchführet; die Beweise zu hoch hinauf treibet, ohne darzu genöthiget zu werden. Mir ist bekannt, daß dieses vielen der Neuern vorgeworfen ist, die bey allen Abhandlungen von dem Grunde des Widerspruchs, und von dem Beweise des Satzes des zureichenden Grundes anfangen. Aber ich kan es hier nicht entübriget seyn. Ich werde hier genöthiget, von den allgemeinsten Begriffen anzufangen, wenn meine Erläuterungen vollständig und ausführlich werden sollen. Ich habe darzu wichtige Gründe. Ich habe schon erinnert, daß die gantze Scale der Prädicamenten der Aeltern verbessert werden müsse, wenn man in dieser Lehre fortkommen will (§. 356.): und soll dieses geschehen, so kan man leichte dencken, daß man von den gemeinsten Begriffen anfangen muß, wenn man nur weiß, was zu einer guten Reihe der Prädicamenten gehöret. Noch mehr! es kommen in dieser Lehre fast alle Haupt-Begriffe der gantzen Grundwissenschaft vor. Und doch gleichwol sind mit den Wörtern, wodurch man diese ausdruckt, so viel Zweydeutigkeiten, auch so viel Dunckelheit zuweilen verknüpft, daß man unmöglich im Erläutern fortkommen kan, es sey denn, daß diese erst deutlich und bestimmt vorgetragen werden. Nächstdem ist es bekannt, daß man bey den ordentlichen Metaphysicken nicht auf diese Lehre ins besondere siehet; und daher auch die Begriffe und die Reihe derselben nicht

nicht so eingerichtet, daß man diese Materie ungehindert gleich damit verbinden könte. Man ist daher genöthiget, dieses zu thun, wenn man gründlich diese Lehre erläutern will. Ich muß dieses voraus erinnern. Ich kenne die übereilten Urtheile vieler, welche nicht so viel Einsicht und Gedult haben, als darzu gehöret, wenn eine so hohe Lehre gehörig überleget werden soll. Diese werden sagen: worzu diese Weitläuftigkeit? findet man doch da fast eine gantze Ontologie? was soll das viele metaphysische Zeug? aber diese guten Herren wissen nicht, was darzu gehöret, wenn eine Sache gründlich, deutlich, vollständig, ausführlich erläutert werden soll. Ich will nur etwas angeben. In der Metaphysic wird gelehrt: daß die Wesen der Dinge einem andern nicht mitgetheilet werden können. Wie will man diß mit dem vergleichen, wenn man in dieser Lehre saget, daß die erste Person der andern sein Wesen, und die erste und andere ihr Wesen der dritten mitgetheilet hat? soll man also nicht aus einander setzen, was das Wesen und die Mittheilung desselben bedeute? wie will man es räumen können, wenn gesagt wird: der Vater ist GOtt, der Sohn ist GOtt, der Heilige Geist ist GOtt, und ist doch nur ein GOtt? Soll man nicht die Bedeutung des unendlichen genau bestimmen? will man sagen, das sind eben die Geheimnisse! Mein Freund, ich weiß dieses; aber du wirst mir auch zugeben, daß deswegen nichts

wider die Vernunft angenommen werden dürfe, wenn man ein Geheimnis annimmt (§. 124.); und daß man also wohl thut, wenn man deutlich und gründlich die Schein-Widersprüche hebet. Sey versichert, wenn ich die Begriffe, die ich hier nöthig habe, und die Haupt-Sätze, deren ich hier nicht entbehren kan, schon so durchgeführet fände, als ich sie durchführen werde; ich würde dich und mich nicht bey denselben aufhalten. Wenn ich aber bey dieser Gelegenheit dir hier und da vieles genauer und deutlicher in diesen allgemeinen Begriffen bestimme, welches zu unserer abzuhandelnden Materie nöthig ist; so glaube ich vielmehr dadurch Danck als scheele Augen zu verdienen. Enthalte dich also nur vom Anfange dieser widrigen Urtheile. Gehe mir vielmehr mit aller Ueberlegung Schritt vor Schritt nach. Allenthalben mercke, wie ich mich bestrebe aufs genaueste den Logischen Regeln gemäs zu handeln. Du wirst hernach finden, daß kein Wort umsonst beygebracht worden. Und wenn du eben so viel Liebe vor die Wahrheit und besonders zu denen wichtigsten Wahrheiten der Religion, als ich habe, hegest, dich am Ende freuen, wie ich mich vergnüget habe, da ich die Sache zu seiner Deutlichkeit und Richtigkeit gebracht, und mich beruhiget hatte.

§. 372.

Was möglich sey.

Was ein Widerspruch sey, ist bekannt: wenn

wenn nemlich was vorgestellet wird, von welchem in einerley Absicht etwas bejahet und verneinet wird, so gedenckt man sich einen Widerspruch. Und wenn die Vorstellungen nicht widersprechen, so nennt man das, was man sich in diesen Vorstellungen vorstellt, möglich, und ein Ding. Der Nicht-Widerspruch der Vorstellungen also giebt die Möglichkeit. Und mithin muß, was möglich seyn soll, keinen Widerspruch in sich fassen. Daraus aber ist klar:

1) Das mögliche, als mögliche, bestehet nur in den Vorstellungen eines vorstellenden Dinges, und es kan nicht gedacht werden, daß die Möglichkeiten, ehe die Welt erschaffen worden wäre, herum geflattert hätten, bis GOTT sie in ihre Subjecte bey der Erschaffung zusammen gepacket hätte, wie einige alte Weltweisen es sich vorgestellet haben.

2) Was wir uns ohne Widerspruch vorstellen können, nennen wir begreiflich. Das ist also begreiflich, was ohne Widerspruch vorgestellet werden kan. Da nun das mögliche durch den Nicht-Widerspruch in den Vorstellungen erhalten wird; so kan dasselbe auch ohne Widerspruch vorgestellet werden, und es muß also alles mögliche begreiflich seyn.

Ob es nemlich uns nicht allezeit begreiflich ist, weil wir uns den Nicht-Widerspruch nicht vorstellen, oder nicht vorzustellen vermögend

sind, so ist es doch an sich begreiflich. Es giebt dieses Merckmahl auch einen guten Begrif von möglichen. Der erste war verneinend, dieser bejahend. Und man wird auch in dem Gebrauche zu reden finden, daß er ihm gemäs sey. Man sagt: es sey unmöglich, daß ein Sperling solte ein Löwe seyn. Warum? das muß mit einem Widerspruche vorgestellet werden, und es ist nicht begreiflich.

§. 373.

Was vor sich möglich und nicht vor sich möglich sey.

Wie also etwas begreiflich ist, so ist es auch möglich (§. 372.), wenn wir also acht geben, auf wie verschiedene Art etwas begreiflich ist, so finden wir auch den Unterschied des möglichen. Ich will die angeben, welche in dieser Abhandlung zu wissen nöthig sind. Es ist aber etwas entweder vor sich begreiflich, oder nicht. Ist das erste, so ist es **vor sich möglich** (possibile per se) ist das andere, so ist es **nicht vor sich möglich** (possibile non per se).

Hier findet sich schon etwas, das genau bestimmt werden muß, wenn man nicht in Zweydeutigkeit und Zweifel verfallen will. Was soll das vor sich begreifliche heisen? das Wort: **vor sich**, hat mehr als eine Bedeutung mit sich verknüpft. Ich will sie aus einander setzen, und daraus zeigen, auf wie vielerley Art etwas vor sich begreiflich und möglich genennet werden könne.

1) Heist vor sich begreiflich seyn: Dasjenige, was man sich vorstellen kan, ohne daß es eine Bestimmung von andern ist. Und also, was so seyn kan, daß es keine Bestimmung eines andern ist. Nicht, als wenn es gar kei-

ne Bestimmung von andern seyn könte, sondern nur es kan seyn, es kan so vorgestellt werden, daß es nicht nöthig eine Bestimmung eines anderen oder anderer zu seyn. Und nach diesem Begriffe wird es den inneren und äuseren Bestimmungen, und also den äuseren Beziehungen entgegen gesetzt, und mit Rechte vor sich möglich genennet, weil es nicht erst durch dasjenige, oder diejenige, deren innere oder äusere Bestimmung es ist, begreiflich wird. Es wird auch dieses das poßibile substantive tale genennet, weil die Substantzen, die vor sich bestehenden Dinge, auf diese Art möglich sind. Dieses ist auch der Haupt-Begrif, der mit dem vor sich möglichen zu verknüpfen ist. So wird ein Geist, und GOtt ein solches vor sich mögliches genennet, weil er schon möglich und begreiflich ist, ohne daß es eine Bestimmung eines andern seyn müste.

2) Es heist vor sich begreiflich, dasjenige, was man sich nicht in einem andern, als in seinem Subjecte vorstellen muß. Und so werden nicht nur die poßibilia substantive talia darunter begriffen, als welche nicht in einem Subjecte sind, sondern sie sind selbst das Subject ihrer Bestimmungen, sondern auch noch dasjenige, was zwar in einem Dinge, aber nicht als in seinem Subjecte ist. Man wird sagen, wie ist das möglich in einem Dinge, und doch nicht als in seinem Subjecte seyn. Ich will es zeigen, weil mir zumal darauf in folgenden viel ankömmt, und nicht etwa unnütze Subtilitäten sind. In welchen gewisse Bestimmungen ihren Grund haben, und was also zu gewissen Bestimmungen geschickt ist, das wird ein Subject genennet.

So ist unsere Seele ein Subject der Vorstellungen und Neigungen derselben, weil diese in ihr gegründet sind, und sie also zu diesen Bestimmungen aufgelegt, geschickt ist (capax est illarum determinationum). Die inneren Bestimmungen nun, welche in dem Subjecte gegründet sind, sind in ihm, als in einem Subjecte. Sie sind in ihm, weil es innerliche Bestimmungen sind, als in einem Subjecte: weil sie in diesem Subjecte ihren Grund haben. So sind unsere Vorstellungen in unserer Seele, sie sind innere Bestimmungen derselben, aber als in einem Subjecte, weil sie in der Kraft der Seele, welche das Subjectum ist, gegründet sind. Nun stelle man sich weiter vor, daß die Bestimmungen erwogen werden, welche selbst das Subjectum ausmachen, so sind die zwar in dem Subjecte, das ist, es sind innere Bestimmungen desselben, aber nicht, als in einem Subjecte, denn sie machen selbst das Subjectum aus, und werden nicht erst, wenn dieses Subject gesetzt ist, durch dieses schon gesetzte Subject bestimmet. So ist es mit den wesentlichen Stücken (essentialia) eines vor sich möglichen Dinges. Das Wesen selbst ist sein Subject, denn darinne sind die übrigen Bestimmungen gegründet. Die wesentlichen Stücke sind in dem Wesen; es sind die inneren Bestimmungen desselben. Aber sie sind nicht in ihm, als in einem Subjecte: Denn sie selbst setzen das Wesen; und werden nicht erst nach dem das Wesen schon gesetzt, gedacht wird, durch dasselbe bestimmt, als dahin hernach die Affectiones eines Dinges gehören. Diese wesentliche Stücke werden nun auch noch als vor sich begreiflich angesehen; weil sie nicht erst in einem Subjecte so sind, daß sie

von

von demselben abhiengen, das ist nicht als in einem Subjecte vorgestellet werden können. Ich erinnere noch einmal, daß man dieses sorgfältig mercket. Ich werde es unten zur Folge ziehen, und habe es deswegen hier deutlich aus einander gesetzt.

3) Es wird auch das vor sich begreiflich genennet, was man sich, ob es gleich auch in dem Dinge ist, besonders von demselben vorstellet. Und da wird nur in so fern gesagt, daß dasselbe vor sich begriffen werde, in so fern man sich etwas nur nicht, als mit dem Dinge selbst, in welchem es ist, verknüpft vorstellet, sondern besonders den Begrif des Dinges erweget, ob es gleich in dem Dinge auch, als in seinem Subjecte ist. Z. B. so begreift, oder erwegt man unseren Verstand der Seele vor sich, wenn man ihn besonders als Verstand erweget, nicht aber, daß unsere Seele verständig sey, und also dieses Vermögen nicht, als in der Seele in seinem Subjecte erweget. Man pflegt auch zu sagen, daß in diesem Verstande etwas abstractive erwogen werde.

4) Endlich sagt man auch, daß etwas vor sich erwogen und begriffen werde, wenn es aus seinem Begriffe allein betrachtet wird. Und da gehörete alsdenn sowol das mögliche vor sich, als auch die inneren und äuseren Bestimmungen eines Dinges dahin, wenn sie nur blos aus ihren Begriffe erwogen, und also auf die andern besondern Umstände nicht gesehen wird. So erwegt man einen Geist, den Verstand, die Bewegung eines Cörpers, die Ausdehnung vor sich, wenn man sie nur aus ihren Begriffen betrachtet. Und so wird gesagt, daß die Gröse eines gewissen Dinges

nicht vor sich erkannt werden kan, weil dieselbe nicht aus ihren Begriffe allein, sondern durch die Sinne, wenn sie auf einen gewissen Maasstab bezogen wird, erkannt wird. Die erstern beyden Bedeutungen nun werden in unserer Abhandlung hauptsächlich gebrauchet werden. Die anderen sind Neben-Bedeutungen, die ich mehrer Deutlichkeit und Vollständigkeit halber aus einander gesetzt habe.

§. 374.

Das mögliche der ersten und andern Ordnung.

Sowol bey dem vor sich möglichen, als auch dem nicht vor sich möglichen lässet sich noch etwas bestimmen. Was erstlich das vor sich mögliche anbetrift; so ist dieses vor sich begreiflich (§. 373.). Entweder nun es ist ohne wircklich zu seyn nicht begreiflich, oder es ist dieses nicht. Ist das erste, so ist dieses mögliche nicht möglich ohne wircklich zu seyn, und seine Wircklichkeit wird also in seiner Möglichkeit begriffen. Und dieses ist das mögliche der ersten Ordnung (possibile primi ordinis). Ist aber das andere, so wird durch die Möglichkeit noch nicht die Wircklichkeit eines solchen bestimmet. Und es wird das mögliche der andern Ordnung genennet (possibile secundi ordinis.).

Von dem möglichen der anderen Ordnung ist kein Streit, daß der Begrif nicht seine Richtigkeit und Möglichkeit hätte. Wir sehen an uns Beyspiele genug, ob wir gleich von Ewigkeit möglich gewesen, waren wir doch deswegen nicht wircklich, und es muß

also unsere Möglichkeit nicht die Wircklichkeit bestimmen, so, daß sie mit in unserer Möglichkeit begriffen würde. Was aber die Möglichkeit der ersten Ordnung anbetrift, so kan man die Richtigkeit des Begrifs daher erkennen. Man setze, daß etwas erst dadurch möglich werde, daß alle zusammen mögliche Realitäten demselben auf einmal zukommen; so gehöret unter alle diese Realitäten auch die Wircklichkeit: und folglich wird die Wircklichkeit mit in seiner Möglichkeit begriffen. Daß nun aber alle zusammen mögliche Realitäten auch zusammen möglich sind, und also es keinen Widerspruch in sich fasset, diese vereiniget zu dencken, wird hernach erhellen. Es ist auch von dem Herrn Canz in seinem regimine DEI vniuers. c. l. bewiesen worden. Der auch diesen Unterschied von dem möglichen der ersten und anderen Ordnung angiebt. Siehe auch seine Ontologiam Polemicam c. II. §. 14.

§. 375.

Was das innerliche und äuserliche mögliche sey.

Wenn nun aber etwas nicht vor sich möglich, und also nicht vor sich begreiflich ist (§. 373.): so muß dasselbe, weil es doch möglich und also begreiflich ist (§. 372.), vermittelst etwas anders begreiflich seyn. Folglich muß dasselbige, wenn dieses andere gesetzt wird, demselben nicht widersprechen, und also von demselben nicht bejahet und verneinet werden können (§. 372.), sondern es muß von demselben alsdenn bejahet, und also durch dieses bestimmt werden (§. 86.). Entweder nun so, daß es in demselben, und also eine innere Bestimmung

des-

desselben sey, oder eine äusere, welche durch die Beziehung verschiedener vor sich möglichen erhalten wird. Ist das erste, so nennet es Herr Darjes in seiner Metaph. ein posibile adjective tale, welches aber ja noch nicht mit dem Accidente muß vermischet werden, welches schon weiter gezeiget werden soll. Ist das andere, so wird es etwas äuserlich mögliches genennet (posibile relatiue, extrinsecus tale.). In dessen Gegensatze auch das adjective tale ein innerliches mögliches genennet wird. Das innerliche mögliche sind daher innere Bestimmungen des vor sich möglichen, so wie das äusere die äuseren Bestimmungen desselben sind: Denn dieses ist nur das andere, wodurch es begreiflich seyn kan (§. 373.).

So ist mein Verstand möglich, aber in meiner Seele. Das ich jemanden zur Rechten sitze, ist möglich, aber nur durch die Beziehung verschiedener.

§. 376.

Was das constitutive und consecutive mögliche sey.

Das innerliche mögliche wird durch das vor sich mögliche bestimmt, daß es in ihm sey (§. 375.), entweder nun als in seinem Subjecte oder nicht (§. 373. no. 2.). Man nenne das andere constitutive innerliche mögliche, oder das wesentliche (posibile intrinsecum constitutiuum essentiale.). Das erstere aber, das consecutive innerliche mögliche (posibile intrinsecum consecutiuum.). Man wundere sich nicht, daß ich hier neue Wörter mache. So

viel

viel ich weiß, hat man auf diesen Unterschied bey der Betrachtung des möglichen noch nicht so gesehen, und auch deswegen keine besonderen Namen gegeben. So wol es aber anderen bey bemercken Unterschieden des möglichen erlaubt gewesen ist, ihnen Namen beyzulegen, eben so wol wird man mir es auch erlauben. Dieses aber ist daraus zugleich klar: das consecutive innerliche mögliche ist durch sein Subject bestimmet, in welchem es ist (§. 86. 373. no. 2.), welches das constitutive innerliche mögliche ausmacht (§. 373. no 2.): Folglich muß auch nach der Beschaffenheit des constitutiven inneren möglichen die Beschaffenheit des consecutiven eingerichtet seyn.

Ich will nur ein leichtes Beyspiel geben. Stelle dir z. B. einen Triangel, als etwas vor sich mögliches vor, ob er es gleich eigentlich nicht ist, so lässet er sich doch so vorstellen. Denn eigentlich ist das vor sich mögliche das einfache Ding. Da ist es aber zu schwer, jetzo schon Beyspiele davon zu nehmen. Gedencke dir also, daß der Triangel etwas vor sich mögliches wär; so sind seine drey Seiten das innerliche constitutive mögliche desselben, denn diese constituiren selbst den Triangel, und sind die wesentlichen Stücken desselben. Die drey Winckel aber sind auch innerlich möglich, aber sie sind in dem Triangel, als in ihrem Subjecte, diese werden durch die drey Seiten, die einen Raum einschliesen, bestimmt, und sind also das consecutive innerliche mögliche. Wichtigere Anwendungen dieser Begriffe wird die Abhandlung selbst zeigen.

§. 377.

§. 377.

Was das blos positive und nicht blos positive mögliche sey

Was keinen Widerspruch in sich fasset, setzt etwas, das mögliche muß also etwas setzen (§. 372.): folglich auch das innerliche constitutive mögliche in dem vor sich möglichen etwas setzen (§. 376.). Dieses nun, was durch dieses mögliche gesetzt wird, ist entweder so, daß noch ein Mangel von dem, was bey ihm weiter gesetzt werden könte, angetroffen wird, oder nicht. Beydes ist möglich. Denn, daß kein Mangel da ist, von dem, was bey ihm gesetzt werden kan, fasst keinen Widerspruch um des Begrifs halber in sich, und ist also möglich (§. 372.), so wie das andere auch möglich ist, weil etwas gesetzt wird, weiteres aber, was gesetzt werden kan, durch dasselbe nicht gesetzt wird. Ist nun dieses constitutive mögliche so beschaffen, daß kein Mangel vor dem, was weiter durch dasselbe gesetzt werden kan, angetroffen wird, so ist alles in ihm, was ihm nur zukommen kan, und ist also in seinem höchsten Complemente, oder in seiner höchsten Erfüllung (est in summo suo complemento); ist aber das constitutive mögliche so beschaffen, daß noch ein Mangel von dem, was durch dasselbe gesetzt werden kan, bey ihm, so ist es nicht in seinem höchsten Complemente (non est in summo complemento). Das erstere wird auch das blos positive mögliche, (possibile mere positiuum) das andere aber das nicht blos positive mögliche (possibile non mere positiuum) genennet.

Setze

Setze zum Beyspiele unsere Macht, oder Verstand, so wird zwar dadurch etwas gesetzt, aber es sind noch Mängel damit verknüpft. Wir haben nicht alle zusammen mögliche Macht und Verstand. Aber setze die göttliche Macht und Verstand, die sind in ihrem höchsten Complemente. Denn aller nur mögliche Verstand und alle nur mögliche Kraft ist ohne Mangel in GOtt.

§. 378.

Was Beraubungen und Verneinungen sind, und wie es mit ihnen beschaffen.

Wenn nun aber das nicht blos positive mögliche erwogen wird, so wird etwas durch selbiges gesetzt, aber es ist noch ein Mangel von dem, was noch durch dasselbe gesetzt werden könte, anzutreffen (§. 377.), entweder nun dieser Mangel könte noch bey dem Dinge, bey welchem dieses nicht blos positive mögliche angetroffen wird, weg seyn, oder es ist dieses nicht. Ist das erste, so wird es ein beraubendes mögliches genennet (priuatio, possibile priuatiuum): ist aber das andere, so wird es ein verneinendes mögliches genennet (negatio, possibile negatiuum), nicht nemlich ist es möglich, in so fern es eine Beraubung oder Verneinung hat, sondern nur in so fern noch dem möglichen, das gesetzt wird, eine Beraubung oder Verneinung zukömmt. Ist also nun ein Ding so, daß es nur allein das verneinende mögliche hat, so hat es doch noch so viel in ihm gesetzt, als in ihm möglich ist; Denn die Mängel, welche ihm noch zukommen, können gar nicht von ihm getrennet werden.

Und

Und es ist also Beziehungsweise doch dieses mögliche in allem seinem Complemente (relatiue posſibile huius entis in omni *ſuo* complemento eſt,), welches aber noch nicht das höchste Complement ist (§. 377.). Sind aber auch noch Beraubungen damit verknüpft, so ist auch dasselbe noch nicht einmal Beziehungsweise in allen ihren Complemente.

Ich will auch diese Begriffe durch Beyspiele erläutern: Setze den menschlichen Verstand. So wird durch ihn etwas in uns gesetzt, aber es ist derselbe nicht ein blos positives mögliches. Es sind noch Mängel des Verstandes mit ihm verknüpft. Einige sind so, daß sie gar nicht getrennet werden können, das sind seine Verneinungen. Er ist nicht allwissend. Andere können noch getrennet werden, ein Mensch kan noch von verschiedenen nach und nach seine Einsicht erweitern, und also gewisse Mängel heben, und das sind die Beraubungen. Erhielt nun der menschliche Verstand so viel deutliche Einsicht, als nur durch einen menschlichen Verstand möglich wär, so hätte er alle Beraubungen gehoben. Und es wär doch der menschliche Verstand, als menschlicher Verstand, also Beziehungsweise in allem seinem Complemente. Aber er bekäm nicht das höchste Complement, welches dem göttlichen Verstande zukommt. Ist aber dieses nicht, so ist er um der Beraubungen halber noch nicht in allem seinem Complemente.

§. 379.

Folgen daraus.

Daraus lassen sich folgende wichtige Sätze begreifen:

1) Wenn

1) Wenn alles constitutive innerliche mögliche in seinem höchsten Complemente ist, so entstehet daher das vor sich mögliche in seinem höchsten Complemente: Denn dieses constitutive mögliche giebt das Wesen des vor sich möglichen (§. 376. 373.), welches also dadurch sein höchstes Complement bekommt.

2) Es muß auch alsdenn das consecutive innerliche mögliche ihm in seinem höchsten Complemente zukommen (§. 376.).

3) Es ist also noch etwas anders das höchste Complement des vor sich mögl.chen, und das höchste Complement des innerlich möglichen: denn das erste begreift das andere in sich.

4) Das mögliche der ersten Ordnung ist in seinem höchsten Complemente, aber das mögliche der andern Ordnung nicht (§. 374.).

§. 380.

Weitere Unterschiede des möglichen.

Will man die Unterscheide von dem innerlichen und äuserlichen möglichen noch weiter haben, so können sie leichte bestimmet werden. Ich will sie kurtz angeben. Das consecutive innerliche mögliche wird durch das constitutive eines Dinges bestimmet (§. 377.); wodurch

nun? Es kan die Kraft eines Dinges auch seyn, wenn es etwas würckliches seyn soll. Da nemlich die Kraft ein Principium der wircklichen Bestimmungen eines Dinges ist (§. 28.); folglich sie den Grund zu diesen Bestimmungen in sich enthält, sie mithin auch aus der Kraft begreiflich werden, so werden auch durch die Kraft diese Bestimmungen möglich (§. 372.). Entweder nun es wird durch diese Kraft das consecutive mögliche bestimmt, in so fern die Kraft ein würckendes Principium ist, oder in so fern sie durch die Erkänntnis des guten und bösen bestimmt wird (§. 163.). Ist das erstere, so ist es das innerliche physische, ist das andere, das innerliche sittliche mögliche. Das physische wird entweder durch die bewegende Kraft, oder nicht durch diese bestimmet. Das sittliche hat auch noch einen Unterschied, den Cantz in seiner Ontologia polemica c. II. §. 11. angegeben, vermöge welches es in das ethische mögliche und des Rechtes (possibile ethicum et iuris) eingetheilet wird, wenn im ersteren Falle dasselbe nicht durch eine verwirrte Erkänntnis des guten, im andern durch eine deutliche Erkänntnis eines grösseren guten nicht gehindert wird. Das äuserliche mögliche aber, welches durch die Beziehungen verschiedener vor sich möglichen Dinge erhalten wird, wird entweder durch die Beziehungen der Kräfte, in so fern sie würckende Principia sind, oder in so fern sie durch die Erkänntnis des guten

und

und bösen bestimmt werden, erhalten. Und daher entspringt im erstern Falle das äuserliche physische; im andern das äuserliche moralische mögliche, welches letztere wieder entweder das ethische oder des Rechtes ist. Diese Beziehungen der Kräfte sind entweder in dieser Welt oder nicht. Ist das erste, so ist es in der Welt möglich, aber im weitläuftigen Verstande. Und alsdenn werden die Kräfte entweder gehindert das vorzubringen, was sie sonst würden hervorgebracht haben oder nicht. Ist das andere, so ist es in eigentlichem Verstande das in der Welt mögliche, welches alsdenn auch allezeit durch diese Kräfte, und also natürlich hervorgebracht wird (§. 28.). Ist aber das erste, so ist es ein gehindertes in der Welt mögliches. Und da können entweder diese Hinderniße noch durch Kräfte, die zur Welt gehören, gehoben werden, oder nicht. Ist das andere, so kan es nicht natürlich in der Welt möglich zu erhalten seyn, welches im ersten noch ist. Alsdenn aber, wenn es auch nicht natürlich in der Welt möglich zu erhalten ist, gehöret doch das, was erhalten werden soll, entweder noch zu der Erhaltung der besten Welt, oder nicht. Ist das erste, so kan und muß es durch ein Wunderwerck erhalten werden (§. 98.). Und dadurch wird alsdenn dieses zu erhaltende wieder begreiflich, daß es erhalten werde, und also in dieser Welt möglich zu erhalten.

Ich habe hier nur kurtz diese Unterschiede angegeben, weil ich sie in dieser Abhandlung so nöthig nicht brauche, als die ersten, die ich nothwendig und hauptsächlich aus einander setzen müste, weil mir vieles darauf in meiner Abhandlung ankömmt.

§. 381.

Was die Wircklichkeit sey.

In so fern die Vorstellungen sich nicht widersprechen, gedenckt man sich etwas mögliches (§. 372.). Dabey hat man also sowol auf die Vorstellungen selbst, als auf die vorgestellte Sache zu sehen. Das was vorgestellet wird aber, so lange es blos möglich ist, hat auser der Vorstellung, durch welche es vorgestellet wird, kein besonders Seyn, sondern ist nur in einem vorstellenden Dinge, als eine Vorstellung von etwas. Soll man sich also gedencken, daß es auser dieser Vorstellung von ihm noch sein besonderes Seyn, und die Wircklichkeit erreichen soll, so reichet darzu der Gedancke der blosen Möglichkeit nicht hin. Es muß also zu dem Gedancken der Möglichkeit noch etwas hinzu kommen in unserer Vorstellung, ehe man den Gedancken der Wircklichkeit erhält. Da nun dasjenige, was man sich gedenckt, daß es noch zu etwas kommen müsse, die Erfüllung (Complementum) desselben genennet wird; so muß man sich eine Erfüllung des möglichen gedencken; wenn man den Begrif von der Wircklichkeit gedencken will. Wird nun diese Erfüllung des möglichen gesetzt, so wird auch die

Wirck-

Wircklichkeit gesetzt; ist sie nicht gesetzt, so ist auch die Wircklichkeit noch nicht gesetzt; und daher wird man auf den Begrif von der Wircklichkeit geleitet, daß sie die Erfüllung des Möglichen sey.

Weil mir auf den Begrif der Wircklichkeit in dieser Abhandlung viel ankömmt, und doch derselbe einigen schwer fället, so wird man mir es nicht übel nehmen, wenn ich eines und das andere zur Erläuterung desselben beybringe, ehe ich die Anwendung desselben mache.

I.) Es ist dieser Begrif aus andern Wahrheiten hergeleitet worden. Hauptsächlich aus dem den älteren Weltweisen schon bekannten Satze, daß man von der Möglichkeit eines Dinges auf seine Wircklichkeit nicht schliesen könte. Ich habe aber diesen Satz mit Fleise nicht so ausdrucken wollen; und dieses um verschiedener Ursachen willen, die ich deswegen angeben will, damit man desto besser einsehe, warum ich mich so und nicht anders ausgedrucket habe.

1) Es war schon dieses zur Erfindung und Festsetzung des Begriffes genug. Denn gesetzt auch, daß man bey einigen Dingen von ihrer Möglichkeit, die man sich gedencket, auf ihre Wircklichkeit den Schluß machen kan, wie dieses denn in der That geschehen kan; so folgt doch nicht, daß ihre innere Möglichkeit selbst die Wircklichkeit sey; sondern es müste auch da zu dem Gedancken, von dem, was blos möglich wär, noch etwas kommen, ehe man sich die Wircklichkeit desselben gedencket. Ob man nemlich gleich von dem einen, welches gesetzt wird, auf das andere schliesen kan, so folgt deswegen nicht, daß

eines das andere sey. So kan man schliesen, wo Verstand ist, da muß Wille und Freyheit seyn; aber daraus folgt nicht, daß der Verstand selbst der Wille und die Freyheit sey; sondern es muß zu dem Gedancken des Verstandes noch etwas gedacht werden, ehe man auf den Gedancken des Willens und der Freyheit kommt. Uebrigens weiß man wohl, daß man allerdings in gewissen Fällen von der Möglichkeit auf die Wircklichkeit den Schluß machen kan. So kan bey dem Möglichen der ersteren Ordnung auf seine Wircklichkeit der Schluß gemacht werden (§. 374.); eben so gehet es an, daß bey dem Möglichen dieser Welt auf seine Wircklichkeit der Schluß gemacht werden kan, es mag in engern oder weitern Verstande genommen werden (§. 380.), anderer Fälle zu geschweigen.

2) Ich habe mich auch deswegen so ausgedruckt, damit man nicht gedencke, daß, wenn die Wircklichkeit eines Dinges erhalten werden solle, erst dasselbe blos möglich seyn, und alsdenn das Complement darzu kommen müsse: als welches sonst nur gar zu leichte gedacht wird. Und da könte man schliesen: was sein Complement der Möglichkeit nicht erhalten kan, kan nicht wircklich seyn; zu welchem aber nichts kommen kan, das kan sein Complement der Möglichkeit nicht haben. Was aber schon alles, was es haben kan, auf einmal hat, zu dem kan nichts kommen. Dieses aber hat das unendliche Ding, folglich könte das unendliche Ding nicht wircklich seyn. Dieser Schwierigkeit aber gehet man leichte entgegen, wenn die Sache so vorgestellet wird, als ich sie vorge-

getragen habe. Denn daraus siehet man, daß der Gedancke von der Möglichkeit eine abgesonderte Vorstellung ist. Und wenn auch die blose Möglichkeit des Unendlichen gedacht wird. So lange ich nun blos bey dem stehen bleibe, habe ich noch nicht den Gedancken von der Wircklichkeit des Dinges. Wenn ich also diesen erhalten will, muß ich noch zu meinen Gedancken der blosen Möglichkeit etwas thun, ehe ich die Gedancken der Wircklichkeit erhalte. Nun kommt es aber darauf an, ob dieses beständig schon mit der Möglichkeit des Dinges selbst unzertrennlich verknüpft gewesen ist, oder ob dieses nicht ist. Das erste ist bey dem unendlichen Wesen, das andere bey endlichen Dingen. Daher folgt nicht, daß bey den Dingen auser uns, selbst das Complement so zu der Möglichkeit darzu kommen müsse, als wir nach und nach zu einem Gedancken den andern thun.

II.) Was nun den Begrif selbst anbetrift, der von der Wircklichkeit gegeben worden, so haben sich einige, die gern tadeln wollen, oder die aus Mangel der Einsicht sich nicht haben vorstellen können, was denn diese Erfüllung des möglichen seyn solle, und worinne sie bestehe, gefallen lassen, an diesen Begrif sich zu wagen, und einiges an ihm auszusetzen. Möchten sie nur statt dessen lieber etwas gebessert haben. Es ist in der That schwer einen guten Begrif von der Wircklichkeit eines Dinges zu geben. Die Schulweisen haben einen dunckeln und fehlerhaften Begrif davon gegeben. Scheibler sagt in Metaphys. Lib. I. c. XVI. existentia est actus, secundum quem res est extra caussas. Aber so wenig auch

auch die Alten auf die mathematische Lehrart in den philosophischen Wissenschaften gedrungen haben, so müssen sie doch einen Gefallen daran gehabt haben, weil sie zu gern mit Circkeln in ihren Erklärungen zu thun haben. Wer siehet nicht, daß, wenn der Begrif des Actus, und der Ursache aus einander gewickelt werden, eben der Begrif der Wircklichkeit wieder kömmt, den man doch hat ertlären wollen. Dieses hat der Baron von Wolf gesehen, und hat daher in seiner ontol. lat. §. 174. in Metaph. germ. §. 14. diese Wort-Erklärung gegeben, die ich angeführet habe, und welche hernach Canz in regim. Dei vniu. §. 39. ontol. polem. §. 18. etc. Baumgarten in Metaph. §. 55. und andere angenommen haben. Es sind ausser dem noch andere Begriffe von der Wircklichkeit angegeben worden. Baumgarten sagt im angeführten Orte: existentia est complexus determinationum internarum praeter essentiam in aliquo possibilium. Daß aber dieser Begrif mit jenem überein kommt, wenn er nur recht verstanden wird, ist daraus klar, weil er selbst denselben aus diesem herleitet. Er ist aber einigem Misverstande unterworfen. Eben so kömmt auch dem Haupt-Gedancken nach der Begrif des Darjes überein, er sagt in Elementis Metaph. T. I. Phil. prim. Sect. I. c. IV. §. LXXX. existentia est qualitas, qua possibile est plus quam possibile, denn dieses wird eben durch die Erfüllung des möglichen erhalten. Bilfinger giebt in seinen vortreflichen Dilucitat. §. 270. diesen Begrif: est status essentiae, quo apta est ad agendum vel patiendum. Wenn es aber erlaubt ist zu sagen, so halte ich dieses vor einen wahren Satz von der Wircklichkeit endlicher Dinge, nicht aber vor

eine

eine eigentliche gute Erklärung. Denn der Begrif, welchen er vom Zustande giebt, lässet sich GOtt nicht zueignen, es liegt auch in dem Begriffe des Zustandes, der Geschicklichkeit etwas zu thun und zu leiden, der Begrif der Wircklichkeit wieder. Sonst hat Weigel noch einen gar guten Begrif von der Wircklichkeit gehabt. Er sagt in existentia Dei demonstrata bey dem Tugendspiegel, sie solle die That, (actus) seyn, womit das Ding im Wercke und auser unseren Dencken in der Welt vorhanden. Auf das letztere sehe ich hauptsächlich. Denn es liegt darinne die Wahrheit, die ich auch schon berühret, daß nemlich das mögliche als mögliche nur als eine Vorstellung in einer vorstellenden Substanz wircklich sey, und daß mithin, wenn es seine Erfüllung erhalten soll, es noch auser diesen Gedancken sein Seyn haben muß. Und daraus ist klar, daß kein mögliches ohne Absicht auf etwas wircklicheſ, welches dasselbe vorstellet, gedacht werden kan. Siehe auch Bilfingers dilucit. §. 11. Daß aber von vielen Schullehrern Wesen und Wircklichkeit nicht genug von einander unterschieden worden sind, ist eine bekannte Sache, dabey ich mich nicht aufhalten will.

§. 382.

Was von einem Dinge gesagt werden kan, giebt eine Bestimmung desselben. Da nun dasjenige, was einem Dinge nicht widerspricht, von ihm gesagt werden kan, das mögliche aber keinen Widerspruch in sich fasset (§. 372.): so hat das mögliche seine Bestimmungen. Ist es nun etwas blos mögliches, so sind auch

Die Kraft setzt die Wircklichkeit eines Dinges.

seine Bestimmungen blos möglich. Soll es aber wircklich seyn, so müssen auch seine Bestimmungen, wodurch es eben dieses wirckliche Ding wird, wircklich seyn. Was also diese wirckliche Bestimmungen eines Dinges setzt, das setzt auch seine Wircklichkeit. Da nun die Kraft das Principium der wircklichen Bestimmungen eines Dinges ist (§. 27. 28.); folglich diese wircklichen Bestimmungen setzt; so setzt auch die Kraft die **Wircklichkeit.**

§. 383.

Arten der Wircklichkeit.

Wie die Erfüllung des möglichen verschieden ist, so muß auch die Wircklichkeit eines Dinges verschieden seyn (§. 381.). Diese Erfüllung des möglichen aber muß wie das mögliche selbst verschieden seyn. Folglich so unterschieden die Möglichkeiten sind, so verschieden müssen auch die Wircklichkeiten gedacht werden. Nun aber war entweder etwas vor sich möglich (§. 373.), oder es war ein innerliches oder äuserliches mögliches (§. 375.). Daher entstehen auch die Arten der Wircklichkeit. Die Erfüllung des vor sich möglichen giebt auch die **Wircklichkeit vor sich**, welche auch in genauem Verstande die Wircklichkeit schlechthin genennet wird, da das andere innere und äuſere Bestimmungen derselben abgiebt. Die Erfüllung des innerlichen möglichen giebt auch die Inexistentz, oder das in einem Dinge wirckliche. Die Erfüllung des äuserlich möglichen

lichen die Coexistentz, oder das, was durch die Beziehungen der Dinge wircklich wird.

Daß die Coexistentz von Benedict Spinoza verlassen worden, ist ein Grund, worauf er sein gantzes Gebäude gegründet hat. Er sagt ausdrücklich in Ethica, welche in seinen oper. posth. enthalten, P. 2. axiom. I. omnia, quae sunt, vel in se vel in alio sunt. Und wenn dieses mit seinem Begriffe, den er sich von der Substantz an angeführtem Orte P. I. Def. III. gemacht hat, verglichen wird, so wird man leichte sehen, daß darauf sein gantzes Lehr-Gebäude von der einigen Substantz gebauet ist. Aber man wird auch wahrnehmen, daß es auf Fehlern, die wider die Vernunft-Kunst begangen worden, beruhet. Nicht zu gedencken, daß er mit dem in se esse einen verworrenen Begrif verknüpft hat, da das per se esse nicht genau bestimmt, noch von dem a se esse unterschieden worden, so ist auch dieses fehlerhaft, daß er die dritte Art der Wircklichkeit, nemlich die Coexistentz ausgelassen, und also nicht alle mögliche Glieder in der Eintheilung angegeben hat. Und da war es ihm freylich nicht möglich auf die Beziehungen der Substantzen zu kommen.

§. 384.

Das vor sich wirckliche (§. 383.) ist, wie Fortsetzung. das vor sich mögliche entweder der ersten oder der anderen Ordnung (§. 374.), und daher entstehet auch der Begrif der Wircklichkeit des vor sich möglichen der ersten und der andern Ordnung. Da nun aber das mögliche der ersten

sten Ordnung selbst seine Wircklichkeit in sich fasset, und also die Wircklichkeit in seiner Möglichkeit gegründet ist (§. 374.); so hanget seine Wircklichkeit von keinem andern ab, und es ist deswegen sowol das vor sich, als von sich selbst bestehende oder selbstständige Ding (ens per se et a se est). Hingegen das vor sich mögliche der anderen Ordnung hat den Grund seiner Wircklichkeit nicht in sich (§. 374.). Da sie aber ihren Grund haben muß, so muß derselbe in einem andern seyn, von dem es also in seinem wircklichseyn abhanget. Nun kan dieses in keinem Dinge der anderen Ordnung seyn, denn da käme der Progressus in infinitum heraus. Folglich hanget das vor sich mögliche der andern Ordnung in seinem wircklichseyn, von dem vor sich möglichen der ersten Ordnung ab, und ob es also gleich etwas vor sich wirckliches ist, so ist es doch nicht von sich wircklich und selbstständig. Und auf eben diese Art können die weiteren Eintheilungen dessen, was in einem Dinge wircklich ist, und was durch die Beziehungen der Dinge wircklich wird, angegeben werden. Ich will nur noch auf die Wircklichkeit des innerlichen constitutiven und consecutiven wircklichen ins besondere sehen, weil mir auf diese Begriffe viel ankommt.

§. 385.

Folgen. So viel nemlich haben wir gesehen, daß das innerliche mögliche in das constitutive und consecu-

secutive eingetheilet werden müsse (§. 376.). Und daher entspringen auch die Begriffe der Wircklichkeit des innerlichen constitutiven und consecutiven wircklichen (§. 383.). Ich will davon einige Folgen angeben.

1) Das constitutive innere mögliche ist nicht in dem Dinge, als in seinem Subjecte (§. 376.), und ist daher nicht in etwas andern in dem Dinge in seinem wircklichseyn gegründet, von welchem es abhangete, und es kan in so fern, als vor sich wircklich angesehen werden (§. 373. no. 2.). Dieses aber verhält sich bey dem consecutiven inneren möglichen gegenseitig.

2) Das constitutive innerliche mögliche des vor sich möglichen der ersten Ordnung ist in seinem höchsten Complemente wircklich. Doch muß es noch von der Wircklichkeit des vor sich möglichen der ersten Ordnung, welche auch in seinem höchsten Complemente ist, unterschieden werden (§. 379. no. 3. 4.)

3) Gegentheils ist das constitutive innere mögliche des vor sich möglichen der andern Ordnung nicht in seinem höchsten Complemente wircklich, ob es wol Beziehungsweise in allen seinem Complemente wircklich seyn kan (§. 378. 379.).

4) Die

4) Die Wircklichkeit des vor sich möglichen der ersten Ordnung hanget von gar keinem ab, sondern ist selbstständig (§. 384.). Da nun aber durch die inneren constitutiven Bestimmungen desselben seine Wircklichkeit selbst gesetzt wird (§. 382.), so muß dieses wircklich seyn der inneren constitutiven Bestimmungen des möglichen der ersten Ordnung auch von nichts andern abhangen, sondern das selbstständige ausmachen.

5) Hingegen, ob gleich das constitutive innere mögliche der anderen Ordnung nicht von etwas anderen in dem Dinge selbst in seinem Seyn abhanget (no. 1.), so ist doch der Grund seiner Wircklichkeit in dem Dinge der ersten Ordnung (§. 384. 382.), und es hanget also in seinem wircklichseyn das innere constitutive wirckliche von dem Dinge der ersten Ordnung ab.

Mehreres wird von der Wircklichkeit der Dinge hergeleitet werden, wenn wir die Lehre von der Kraft und Substantz mit denen damit verknüpften Begriffen abhandeln werden.

§. 386.

Was Actus sey.

Aus dieser Lehre von der Wircklichkeit der Dinge läst sich auch die Lehre von dem Actu begreifen. Die Alten haben bey deren Abhandlung

lung manche krumme Springe gemacht. Daher ist es gekommen, daß sie zwar viele Arten des Actus haben angeben können, aber nicht einen allgemeinen Begrif davon. Und sind deswegen Arten angegeben worden, die nicht eigentlich, sondern nur um einiger Aehnlichkeit, Actus von ihnen genennet worden sind: so ist es mit der Eintheilung in den Actum signatum und exercitum; daher hat dieses auch Schwierigkeiten erreget, daß um der Zweydeutigkeit nicht leichte ein allgemeiner Begrif gegeben werden kan. Ich will hier nicht alle Eintheilungen durchführen, sondern nur die, welche meine Absicht erfordert, und will den allgemeinen Begrif so einrichten, wie er sich vor die eigentlichen Arten der Actuum schicket. Und da ist Actus so viel, als die Wircklichkeit eines Dinges. Man kan dieses aus dem Begriffe schliesen, den Micraelius in seinem philosophischen Lex. angiebt, ob er gleich eben nicht schön ist. Er sagt: Actus est, per quem ens est in actu, vis nempe et affectio entis; qua denominatur esse extra nihilum, et reuera existit extra cauſſas. Man kan auch den Begrif, welchen Chauvin in seinem Lexico rationali giebt, damit vergleichen. Man lasse das überflüßige weg, so bekommt man den allgemeinen Begrif, daß die Wircklichkeit eines Dinges den Actum ausmache. Siehe Tanzens ontol. Polem. c. IV. de actu et potentia.

§. 387.

§. 387.

Eintheilungen von dem Actu.

So verschieden nun die Wircklichkeit eines Dinges gedacht werden kan, eben so verschieden kan man sich einen Actum gedencken (§. 386.). Nun ist diese entweder die Wircklichkeit eines Dinges vor sich, oder die Inexistentz oder die Coexistentz (§. 383.). Daher entstehen auch drey Haupt-Arten von dem Actu. Die Wircklichkeit eines Dinges vor sich nennet man den Actum completum im genauesten Verstande. Ich werde aber gleich bemercken, daß man noch in einem anderen Verstande etwas wirckliches einen Actum completum nennen könne. Die Inexistentz wird ein innerlicher Actus incompletus genennet. Es soll aber dieser Begrif hernach enger eingeschräncket werden. Die Coexistentz aber könte eigentlich ein Actus relativus incompletus heisen. Wiewol die Alten dieses Wort in einem andern allgemeineren Verstande nehmen, und auf die Coexistentz bey den Actibus so genau nicht sehen.

§. 388.

Was eigentlich ein Actus completus sey.

Es ist nöthig, daß ich von dem Actu completo etwas umständlicher handele. Wenn man auf den Gebrauch des Wortes genau mercket, so findet man, daß es der Zweydeutigkeit unterworfen ist, welche doch hernach bey der Lehre von der Dreyeinigkeit schädlich ist, und Verwirrungen anrichtet. Man könte nach allen Bedeutungen

gen

gen den Begrif von dem Actu completo so geben: wenn etwas in weitläufigern Verstande vor sich wircklich ist, und also nicht in einem andern, als in einem Subjecte wircklich ist, so wird es ein Actus completus genennet. Darunter nun gehören zwey Haupt-Begriffe: entweder nemlich, es wär die Wircklichkeit eines Dinges vor sich, oder es wären die Inexistentia constitutiva in ihrer Erfüllung (§. 373. 385.). Beydes wird ein Actus completus genennet. Was erst die Wircklichkeit eines Dinges vor sich anbetrift, so wird diese ein Actus completus genennet, weil die Wircklichkeit des Dinges vor sich seine Erfüllung hat, so daß überhaupt zur Wircklichkeit, als Wircklichkeit, nichts weiter gedacht werden kan, als daß sie vor sich wircklich sey. Denn die Inexistentzen und Coexistentzen werden schon Bestimmungen von dieser Wircklichkeit eines Dinges vor sich (inexistentiae et coexistentiae sunt determinationes existentiae per se). Die wircklichen inneren constitutiva aber werden alsdenn ein Actus completus genennet, theils weil sie nicht in einem andern als in ihrem Subjecte sind (§. 376.), wie die inneren Accidentien; sondern noch selbst in gehörigem Verstande als vor sich wircklich angesehen werden können (§. 373. no. 2.), theils in so fern sie in ihrer Erfüllung und Complemente gedacht werden. Da alsdenn alles bey ihnen wircklich ist, was nur zugleich bey ihnen wircklich seyn kan. Auf diese letzteren Constitu-

tutiva haben die Alten wieder nicht genau gesehen, und daher ist eben ihre Scale der Prädicamenten unvollkommen worden. Man eile deswegen in seinen Gedancken nicht, sondern man überlege die Begriffe wohl. Sie werden unten gebraucht werden.

§. 389.

Weitere Betrachtung und Eintheilung des Actus completi.

Wolte man es thun, so könte man den Actum completum, der durch die Wircklichkeit eines Dinges vor sich gesetzt würde, den Actum completum der ersten Ordnung, und den Actum completum, der durch die inneren Constitutiva in ihrer Erfüllung erhalten würde, den Actum completum der andern Ordnung nennen. Ich könte den ersten auch einen Actum substantiä, und den andern einen Actum de substantia, substantialem, auch suppositalem nennen. Allein ich will dieses hier noch nicht thun, weil ich diese Wörter noch nicht erkläret. Man halte sich überhaupt an die Begriffe mehr, als an die Namen. Man wird es aber auch mir nicht übel nehmen, daß ich hier diese neue Eintheilung und Wörter mache, da dieses den Logischen Regeln gemäs geschiehet. Nun will ich weiter bestimmen, und die unteren Arten der Actuum, die ich brauche, angeben. Was erstlich den Actum completum der ersten Ordnung anbetrift, so wird dieser durch die Wircklichkeit eines Dinges vor sich, und also durch die Kraft des Dinges, die

ihm

ihm vor sich zukommt, erhalten (§. 382.). Diese Kraft ist das Principium der wircklichen Bestimmungen eines Dinges (§. 27. 28.). Dabey siehet man also entweder auf dieses Principium selbst, oder auf die Art, wie es wirckliche Bestimmungen bestimmet. Was das erste anbetrift, so giebt es an sich den Actum completum der ersteren Ordnung. Und dieser begreift also die constitutiva, und also die Actus completos der andern Ordnung in sich (§. 376. 379.). Wenn aber das andere erwogen wird, so gehören die Handlungen, wie auch die Leiden unter die wircklichen Bestimmungen. Entweder also, es bestimmt sich die Kraft selbst, gewisse Handlungen hervor zu bringen, oder es ist dieses nicht, sondern sie wird von einem andern darzu bestimmet. Ist das erstere, so ist es ein Actus completus in existendo, oder subsistendo; ist das andere, ein Actus completus in essendo: weil nemlich dieser zwar vor sich wircklich ist, aber sich nicht vor sich oder sich selbst etwas zu thun bestimmet, sondern von einem andern bestimmt wird, und sich also leidend verhält. Dieser Actus completus in existendo bestimmet sich selbst zu seinen Handlungen, entweder nun so, daß er von gar keinem andern auf irgend eine Weise etwas zu thun bestimmt wird, oder nicht. Ist das erste, so wird er eigentlich und schlechthin ein Actus purus genennet. Ist das andere, so wird er ein Actus impurus, auch, weil er sich doch noch

in gewisser Absicht selbst zu Handlungen bestimmet, ein Actus relative purus genennet.

§. 390.

Fortsetzung. Was nun den Acum completum der andern Ordnung anbetrift, der durch die constitutiva in ihrer Erfüllung erhalten wird, so können eben die Eintheilungen auch hier, wie bey dem Actu completo der ersten Ordnung, bemercket werden. Entweder nemlich er bestimmt sich selbst zu Handlungen, oder nicht; so ist er im ersteren Falle completus in existendo, im andern aber in essendo. Geschiehet das erste, so bestimmt er sich entweder zu allen seinen Handlungen selbst, und wird also von keinem andern darzu bestimmet, oder es ist dieses nicht; und so ist er im ersteren Falle ein Actus purus, im andern aber impurus.

Daß alle diese Begriffe durch die Kraft eines Dinges bestimmt werden, wird hernach noch mehr erhellen, wenn ich die Lehre von der Kraft durchführen werde.

§. 391.

Von den innerlichen incompleten Actibus. Was aber den innerlichen Actum incompletum anbetrift, so kan man dabey auf verschiedenes sehen. Entweder nemlich darauf, daß er in einem andern, als in seinem Subjecte wircklich ist: denn diese consecutive innerliche Bestimmungen gehören nur hieher, da die constitutive mit zu den Actibus completis gerechnet werden müssen (§. 390. 387.), und in so

fern

fern kan derselbe ein innerlicher incomplexer Actus *in essendo* genennet werden. Ich weiß es, daß dieses Wort zuweilen eine andere Bedeutung hat, wenn man überhaupt von einem incompleten Actu in essendo spricht, aber ich habe dieses durch die Bestimmung, daß es ein innerlicher Actus seyn soll, genauer eingeschränckt. Dahin gehören nun alle innerlichen Accidentia, wie solches an seinem Orte gewiesen werden soll, die man deswegen gar wohl incomplet in ihrem Seyn selbst nennen kan, weil sie den höheren Grad des vor sich wircklich Seyns nicht erhalten können. Oder man siehet auf die Art, wie diese sich zu Handlungen bestimmen. Da denn, in so fern diese Actus noch von etwas andern zu ihren Handlungen bestimmt werden, incomplet seyn, und da entstehet denn ein innerlicher Actus incomplexus *in existendo* oder *operando*. Und da kan es seyn, daß das, was diese Handlungen bestimmet, noch in oder auser einem Dinge angetroffen wird. So ist der Gedancke, der in unserer Seele hervorgebracht wird, ein innerlicher Actus incompletus in essendo: Denn er ist in ihr als in seinem Subjecte, und kan sein Seyn nicht vor sich haben. Ferner so ist unsere Vernunft noch ein Actus incompletus in existendo: denn wenn dieselbe sich in der Verbindung der Schlüsse thätig bezeuget, so wird sie noch durch Empfindungen und Einbildungs-
Kraft bestimmet: denn die Empfindung pfle-

get den Untersatz, wie die Einbildung den Obersatz zum Schlusse zu geben. So ist es auch mit dem Vermögen zu empfinden. Soll eine Empfindung erhalten werden, so muß dieses Vermögen allezeit durch die zu empfindende Sache bestimmet werden, daß diese Sache viel mehr, als eine andere empfunden werde.

§. 392.

Die äuserlichen incompleten Actus

Endlich was die äuseren incompleten Actus anbetrift, so werden dieselbe durch die Coexistentz (§. 387.), und also durch die Beziehung verschiedener Dinge vor sich (§. 375.) erhalten. Auch hierbey kan man eine Eintheilung machen; entweder man siehet darauf in so fern etwas ein Theil von einem andern ist, welcher mit andern Theilen zusammen ein eigentliches zusammengesetztes ausmacht, so kan es ein äuserlicher incompleter Actus *in essendo* genennet werden: so wie ein Glied an unserm Cörper ein solcher Actus ist. Oder wenn mehrere vor sich bestehende Dinge wircklich vereiniget werden, siehet man darauf, daß eines unter den vereinigten Dingen das andere beständig in seinen Handlungen bestimmet; so kan das andere, welches so von dem andern zu seinen Handlungen bestimmt wird, ein äuserlicher incompleter Actus *in existendo* genennet werden. So wie die menschliche Natur Christi in der persönlichen Vereinigung beständig durch die göttliche zu ihren Handlungen bestimmt worden ist.

Diese Actus pflegen auch wol analogisch, als innere Actus, angesehen zu werden, die es doch eigentlich nicht sind. So wie die Theile eines Cörpers, als in dem Cörper zu seyn, und also als innere Bestimmungen pflegen angesehen zu werden, da sie doch blos durch eine äusere Beziehung dieser Theile, Theile von dem Cörper werden. Dieses erinnere ich, damit mit dem inneren und äuseren kein falscher Begrif verbunden wird. Denn es wird überhaupt etwas innerliches genennet, was mit zu den inneren Bestimmungen des Dinges gehöret. Wie nun aber das Ding im eigentlichsten Verstande nur das mögliche vor sich ist, hingegen das innere und äusere mögliche eigentlich nur Bestimmungen des Dinges oder der Dinge sind: so ist auch eigentlich das innere dasjenige, was zu den innerlichen Bestimmungen eines Dinges vor sich gehöret: wenn aber die Dinge vor sich, die durch ihre Beziehung auf einander ein zusammengesetztes ausmachen, als innerliche Bestimmungen angesehen werden, so geschiehet dieses analogisch.

§. 393.

Einige Folgen daraus.

Aus diesen Begriffen will ich einige Folgen herleiten, ehe ich weiter zu anderen Begriffen fort gehe.

1) Da das mögliche der ersten Ordnung in seinem höchsten Complemente vor sich wircklich ist (§. 384. 379.), so ist auch dieses Ding der ersten Ordnung ein Actus (§. 386.) completus der ersten Ordnung (§. 389.), und da es von niemand

mand anders zu Handlungen bestimmt wird, sondern vielmehr alles das übrige bestimmet (§. 384.), so ist es auch ein Actus purus (§. 389.).

2) Die Constitutiva des Dinges der ersten Ordnung, sind auch in ihrem höchsten Complemente wircklich (§. 379. 381.), sie sind also Actus completi der anderen Ordnung, und zwar puri (§. 389.).

3) Das Ding vor sich der anderen Ordnung, wenn es wircklich ist, ist ein Actus (§. 386.), und zwar completus der ersten Ordnung (§. 389.): aber da so wol seine Wircklichkeit selbst von dem Dinge der ersten Ordnung abhanget (§. 384.), als auch sich nicht zu allen seinen Handlungen allein bestimmet, welches hernach noch weiter erhellen wird, und aus der Grund-Wissenschaft, als bekannt, angenommen werden kan, so ist es auch ein Actus impurus.

4) Die Constitutiva des Dinges der anderen Ordnung, wenn es wircklich ist, sind zwar Actus completi der anderen Ordnung, wenn sie in ihrem Complemente sind (§. 389.). Aber wir werden sehen, daß diese nicht zugleich in ihrer Erfüllung seyn können, sondern nach und nach, daher sie auch nicht zugleich Actus completi genennet werden kön-

können, noch auch sind sie im höchsten Complemente, sondern werden noch immer auf einige Art von etwas anderen bestimmet (§. 385. no. 3. 5.), daher sind es auch, wenn es Actus completi sind, doch impuri (§. 389.).

5) Das wircklich consecutive innerliche des Dinges der ersten Ordnung ist zwar ein Actus incompletus *in essendo* der ersten Ordnung (§. 391.): aber da doch dieses in seinem höchsten Complemente ist (§. 379.), und nicht in ihm von einem andern Dinge bestimmt wird (§. 384.), so ist es doch in *operando* ein Actus completus und purus (§. 389.) zu nennen, welches aber bey den consecutiven innerlichen der andern Ordnung sich gegenseitig verhält.

§. 394.

Verbindung mit dem folgenden.

Wir haben bis hieher gesehen, wie es mit dem möglichen und wircklichen beschaffen sey. Es ist nun Zeit, daß ich auf den Begrif des Wesens der Dinge gehe. Denn dieser ist ein Haupt-Begrif bey der Lehre von der Dreyeinigkeit, und muß derselbe um so viel sorgfältiger aus einander gesetzt werden, je mehr auf denselben ankommt, und je mehr auch hier sich Zweydeutigkeiten äusern. Zu dieser Lehre aber ist der Begrif von dem Grunde, und der Satz des zureichenden Grundes nöthig. Diesen aber

könte ich wol übergehen, wenn nicht in den neuesten Zeiten noch darüber Streitigkeiten entstanden, und zwar solche, welche hier in diese Lehre einen Einfluß haben. Deswegen ich diese Lehre vorher abhandeln will, so weit es meine Abhandlung erfordert.

§. 395.

Was nichts sey, und dessen Eintheilungen.

Das mögliche, oder die Möglichkeit wird ein Ding, etwas, genennet. So haben unter den Schul-Lehrern schon die sogenannten Realisten den Begrif genommen. Da die Nominalisten das wircklíche nur vor ein Ding, vor etwas angesehen haben. Denen man sich aber mit gutem Grunde entgegen setzt, wovon die Grund-Wissenschaft weitere Nachricht giebet. Doch kan man mercken, daß im eigentlichsten Verstande das vor sich mögliche ein Ding genennet wird, da alsdenn das innere und äusere mögliche als Bestimmungen desselben angesehen werden. Diesem Dinge wird das Unding, nichts, entgegen gesetzt. Wie also der Begrif des Dinges in einem gedoppelten Verstande genommen wird, so wird auch das Unding, oder das Nichts in einem gedoppelten Verstande von den Neuern genommen. Entweder nemlich, es wird dem möglichen entgegen gesetzt, so ist nichts das unmögliche, und dieses wird das verneinende, und im eigentlichen Verstande nichts genennet (nihilum negatiuum), oder es wird dem wircklichen entgegen

gegen gesetzt; so wird das blos mögliche ein beraubendes nichts (nihilum priuatiuum) in einem uneigentlicheren Verstande genennet.

Die Schul-Lehrer theilen das nichts noch anders ein. Diese machen eine dreyfache Eintheilung desselben. Erstlich ist das widersprechende nichts (nihilum repugnantiae), so viel, als unser verneinendes nichts. Zweytens ist ihnen das verneinende nichts (illorum nihilum negatiuum), so viel, als unser beraubendes, und also das blos mögliche. Drittens ist bey ihnen das beraubende nichts die Wircklichkeit einer Materie, die noch nicht zu ihrer Form disponirt ist. Wie das Chaos am ersten Tage-Wercke der Schöpfung. Man sehe davon Veltheimen in instit. Met. p. 252. auch Höpfnern in locis Theolog. p. 139.

§. 396.

Was man sich ohne Widerspruch vorstellen kan, ist begreiflich (§. 372. no. 2.). Ist aber, wenn A gesetzt wird, B begreiflich, so ist *A* begreiflich. So ist aus dem unendlichen Verstande GOttes begreiflich, daß er der menschen Thun und Lassen erkenne. Denn wenn der Göttliche Verstand gesetzt wird, so muß von ihm dieses bejahet, nicht aber auch verneinet werden, folglich muß dieses Kennen der menschlichen Handlungen ohne Widerspruch von dem Göttlichen Verstande vorgestellet werden (§. 372.), es ist also aus dem Göttlichen Verstande dieses Kennen der menschlichen Handlungen von ihm begreiflich. Dasjenige A nun, woraus etwas B begreiflich wird, ist

Wie aus etwas etwas begreiflich ist.

ent-

entweder selbst dasjenige B, woraus eben dasselbe begreiflich wird, oder es ist etwas anderes. Ist das erste, so ist etwas aus sich selbst begreiflich, ist das andere, so ist es aus etwas anderen begreiflich.

Da diese Begriffe von dem, was aus sich selbst und aus etwas anderen begreiflich ist, durch die willkührliche Bestimmung gefunden worden, so ist es nöthig, daß ich ihre Möglichkeit und Richtigkeit zeige, zumal da ich weiß, daß einige es läugnen, daß etwas aus sich selbst begreiflich seyn könne, und sich spöttisch über diese Redens-Art aufhalten, wenn sie ihnen ihre angenommene Meynung zu verwerfen entgegen gesetzt wird. Man lasse nur die einmal gefaste Einbildung fahren, und gebe mit dem Verstande auf die Begriffe selbst achtung, so wird sichs wohl zeigen, daß die Begriffe ihre Richtigkeit haben: In so fern nur etwas ohne Widerspruch vorgestellet werden kan, und also in so fern man etwas, als möglich, vorzustellen im Stande ist, ist es begreiflich (§. 372.). Nun setze, daß du einen deutlichen accuraten Begrif von etwas habest, so kan aus diesem Begriffe selbst sowol die Möglichkeit der Merckmahle an sich, als auch aus deren deutlichen Erwegung ihre Compoßibilität erkannt werden, und alsdenn ist dieses aus sich selbst auch begreiflich. Es wird nichts anders, als die Sache selbst gesetzt, und aus deren Erwegung erkannt daß sie möglich und begreiflich sey. Setze zum Beyspiele den Satz des Widerspruches: Es ist unmöglich, daß etwas zugleich seyn und nicht seyn soll. So braucht man auser dem, was in diesem Satze ist, gar nicht etwas, woraus er begreiflich seyn solte, sondern er ist

aus

aus sich selbst begreiflich. Nemlich das Subjectum ist: es ist unmöglich: was heist das? dieses: es fast einen Widerspruch in sich, oder es ist ein Widerspruch: was denn? nemlich das Prädicatum des Satzes: daß etwas seyn und nicht seyn solte (§. 372.): so ist also aus dem Satze selbst derselbe begreiflich, ob ex gleich nicht aus etwas anders hergeleitet und bewiesen werden kan. Wir haben zwar, wie die Alten sagten, ein Verständnis von selben, und begreifen ihn, aber wir haben keine Wissenschaft davon. Und so gehet es mit allen leeren Sätzen. Man wundere sich aber nicht, daß ich hier einen Satz zum Beyspiele nehme, von dem, was aus sich begreiflich ist. Denn, wenn etwas aus was begreiflich seyn soll, stellet man sich dasselbe allezeit in einem Satze vor. Es muß erst was gesetzt werden: Dieses ist das Subjectum des Satzes, und alsdenn vermöge desselben etwas ohne Widerspruch vorgestellet werden, das ist, nicht zugleich bejahet und verneinet, sondern entweder von ihm bejahet oder verneinet werden (§. 372.) und dieses ist das Prädicatum des Satzes. Und daher kömmt es auch, daß man sich vorstellet, daß dasjenige, woraus etwas begreiflich ist, von dem, welches daraus begreiflich ist, verschieden sey, weil man jenes als das Subject dieses, als das Prädicat an siehet. Aber es kan auch in einem Satze etwas das Subjectum und auch Prädicatum seyn, ob es auch zuweilen unter anderen gleichgültigen Worten vorgestellet wird, wie es im Satze des Widerspruches geschiehet. Daher auch ein Begrif selbst, der auf diese Art begreiflich seyn soll, einmal als das Subjeet, und hernach als das Prädicat angesehen wird. Das andere Glied aber, wenn

etwas

etwas aus etwas anderen begreiflich ist, braucht keiner so weitläuftigen Erläuterung. Indem davon tägliche Beyspiele vorkommen. So ist aus dem fruchtbaren Wetter der Wachsthum der Pflantzen, aus dem gehörigen Gebrauche einer guten Artzeney die Wiedererhaltung der Gesundheit ꝛc. begreiflich.

§. 397.

Daraus lassen sich folgende Sätze herleiten:

1) Von dem verneinenden oder eigentlichen nichts kan nicht etwas bejahet werden: Denn dieses nichts ist der Widerspruch (§. 395.), solte nun von diesem etwas bejahet werden, so müste das, was nicht ein Widerspruch und etwas ist, ihm zukommen, folglich müste nichts etwas seyn. Dieses aber fasst einen Widerspruch in sich, und ist unmöglich (§. 372.), folglich kan auch von dem verneinenden nichts nicht etwas bejahet werden.

2) Von welchem also etwas bejahet werden soll, das muß auch etwas seyn (no. 1.).

Man muß aber dieses etwas in dem Verstande nehmen, als es der angegebene Begrif davon erfordert: Denn es ist bekannt, daß man oftmals diese Wörter: was, etwas, id, quicquid, um des Mangels der Sprache, als Scherwentzel gebraucht, und so wol nichts, als etwas darunter begreift.

3) Aus dem verneinenden nichts wird nicht etwas begreiflich: Wenn aus nichts etwas begreiflich seyn solte, so müste, wenn man nichts in den Gedancken setzte, etwas von ihm ohne Widerspruch vorgestellet (§. 396.) und also entweder etwas von ihm bejahet oder verneinet werden (§. 372.). Wär das erste: daß von nichts nemlich in eigentlichen Verstande genommen, etwas bejahet werden solte, so ist dieses unmöglich (no. 1.); wird aber von nichts etwas verneinet, so ist, in so fern etwas gedacht wird, eine Bejahung von nichts da: nichts ist etwas: und in so fern es verneinet wird, eine Verneinung von eben demselben; folglich wird dadurch, daß etwas von nichts verneinet wird, nicht etwas begreiflich, oder was ohne Widerspruch vorgestellet. Mithin ist auch aus dem verneinenden nichts nicht etwas begreiflich.

Man kan dieses auch so erweisen: setze nemlich, daß gesagt werden soll: aus nichts ist etwas begreiflich: so wird ja etwas von dem nichts bejahet, nemlich, daß es begreiflich sey. Dieses aber kan nicht seyn (no. 1.); folglich kan auch aus dem verneinenden nichts nicht etwas begreiflich seyn.

4) Soll also aus was etwas begreiflich seyn, so muß es allezeit etwas seyn, woraus etwas begreiflich ist (no. 3.), es mag nun dieses etwas von dem, welches

ches begreiflich wird, verschieden oder nicht verschieden seyn (§. 396.).

Eben daraus ist auch klar, daß nicht aus dem verneinenden nichts und von nichts etwas werden könne: Denn da müste in beyden Fällen etwas von nichts bejahet werden, welches aber unmöglich ist. Da die alten Weltweisen den Satz: aus nichts wird nichts, zweydeutig gedacht haben, ist es geschehen, daß sie auf allerhand Irrthümer verfallen sind, aber nun leichte gehoben werden können.

5) Sowol nun nicht etwas aus nichts begreiflich ist, so ist auch nichts, nemlich das verneinende nichts, aus etwas nicht begreiflich: Denn dieses nichts ist ein Widerspruch (§. 395.), und kan also nicht ohne Widerspruch vorgestellet, und also auch nicht begriffen werden (§. 372. no. 2.), es ist also an sich nicht, und also auch nicht aus etwas begreiflich.

Das kan wol geschehen, daß man, wenn man sich dieses oder jenes vorstellet, begreifet, daß das, was man sich gedacht habe, nichts sey. Wenn man nemlich durch die Vergleichung eines mit dem anderen entdeckt, daß ein Widerspruch herkomme. Aber ein anders ist: begreifen, daß es nichts sey, und das nichts begreifen. Und daraus läst sich auch der Begrif von ihm verstehen, wenn gesagt wird: nichts sey, mit welchem kein Begrif verbunden sey (cui nulla respondet notio). Siehe des Herrn Baron von Wolfs ontolog. latin. §. 57. Denn ein Begrif von einer

Sache

Sache erfordert, daß seine Merckmahle zusammen möglich sind, wenn es ein Begrif von etwas seyn soll. Dieses aber ist bey dem nichts nicht, sondern es fasset einen Widerspruch in sich. Daher auch Weigel in Philos. Mathem. Sect. 1. def. 2. p. 7. saget, nichts sey, was man gedencket, wenn man gar nicht dencket.

§. 398.

Was ein Grund und ein zureichender Grund sey.

Dasjenige, woraus etwas begreiflich ist, ist ein Grund desselben. Wenn nun aber etwas gedacht wird; so ist entweder aus dem, was man sich zum Grunde desselben gedencket, alles von ihm begreiflich, oder nicht. Ist das erste, so ist der angegebene Grund hinreichend; ist das andere, so ist es ein nicht hinreichender Grund, oder ein Grund eines Theiles von demselben. Dieser nicht zureichende Grund, in Betrachtung des gantzen, ist also doch ein zureichender Grund, in Betrachtung des Theils des gantzen, wovon er ein Grund ist: Denn dieser Thei' ist doch aus ihm gantz begreiflich.

Es sind noch jetzo wegen dieses Begriffes von dem Grunde Streitigkeiten entstanden. Es ist nöthig, daß dieselbe gehoben werden, wenn man nicht einen allgemeinen Lehrgrund, welcher eine Stütze der gantzen neueren Weltweisheit ist, wancken und streitig lassen will. Ich will deswegen erst diesen Begrif durch Beyspiele erläutern; hernach die Begriffe anderer erwegen, und zeigen, wie es sich mit ihnen verhalte. Dadurch wird zugleich be-

greiflich werden, warum ich in etwas von dem sonst gewöhnlichen Begriffe abgegangen sey. Es wär mir zwar lieber, wenn ich den Leser hier nicht bey diesen ersteren Begriffen und Sätzen aufhalten müste. Aber er wird finden, daß ich nicht etwa nur abgedroschene Sachen noch einmal durchpaucke; sondern hier und da verschiedenes beybringe, worauf ich mich eben nicht habe berufen können, da es noch nicht, so viel ich weiß, bemercket worden ist, und doch gleichwol zu unserer Absicht zu kommen erfordert wird. Was nun den von mir angegebenen Begrif betrift, so wird es leichte seyn, ihn, aus dem Gebrauche zu reden, zu rechtfertigen. Wenn man fragt: was ist der Grund, warum ein Triangel drey Winckel nur hat? so antwortet man: die drey Seiten, die den Raum einschliesen: denn eben dadurch wird begreiflich, daß ein Triangel drey Winckel habe. So ist auch die Uebung des menschlichen Verstandes in Wissenschaften ein Grund zur Gelehrsamkeit zu gelangen: denn eben daraus ist diese zu erhaltende Gelehrsamkeit begreiflich. Und man wird bey allen Beyspielen von Gründen dieses finden, daß sie allezeit dasjenige seyn sollen, woraus etwas begreiflich ist. Es wird aber der Begrif sonst ordentlich so gegeben: der Grund ist dasjenige, woraus man begreifen (oder auch erkennen) kan, warum etwas sey. So sagt der Herr von Leibnitz in seiner Theodicee §. 44. p.m. 196. Der Grund der bestimmenden Ursache, nach welchem niemals etwas ohne eine Ursache, oder ohne bestimmenden Grund geschiehet; das ist, ohne etwas, dadurch man a priori Grund geben kan, warum diese Sache vielmehr da ist, als nicht da ist? warum sie so, und nicht vielmehr gantz anders

ders ist. Baron von Wolf in ontol. latin. §. 56. sagt per rationem sufficientem intelligimus id, vnde intelligitur *cur* aliquid sit. Damit auch Bilfinger in dilucid. §. 70. pag. 71. übereinstimmt, und zugleich einen andern Begrif, der gleichgültig ist, mit angiebt, der auch in *Chauvini* Lexico rationali, unter dem Titul: ratio, angetroffen wird. Baumgarten in Metaph. §. 24. sagt: Ratio est id, ex quo cognoscibile est, *cur* aliquid sit. Und wie leichte würde man noch ein längeres Verzeichnis geben können von denen, welche in den Begrif des Grundes allezeit das warum erfordert haben. Allein ich habe dieses mit Fleise nicht in den Begrif gesetzt. Und dieses aus einer gedoppelten Ursache:

1) So wird, vermöge meines Begrifs, eben dieses auch erhalten, woraus man begreift, warum etwas sey. Denn eben dasjenige, woraus etwas begreiflich ist, macht auch, daß man erkenne, warum etwas sey: So wurden die drey Winckel in Triangel aus seinen dreyen einen Raum einschliesenden Linien begreiflich; aber eben deswegen sind auch diese drey Linien, die einen Raum einschliesen, dasjenige, warum dem Triangel drey Winckel zukommen. Denn will man einen deutlichen Begrif von der Particul warum haben, so ist es eben das, woraus etwas begreiflich wird. Mithin siehet man, daß diß liebe warum nicht etwa durch meinen Begrif verwiesen werden soll. Doch kan hernach, wenn wir bey der Untersuchung der Gründe stehen, und eines nach dem andern erwegen, sowol ein Grund gedacht werden davon, daß wir erkennen, daß etwas sey: denn, warum es sey; weiter, warum es so vielmehr, als anders sey. Und giebt

man also dieses lieber, als besondere Bestimmungen an, als daß es in dem allgemeinen Begriffe stehen solte. Aber eben daraus siehet man auch

2) daß, wenn dieses warum wieder als ein Merckmahl mit in dem Begrif von dem Grunde gesetzt wird, man einen Zirckel begehet, und ich also diesen Fehler zu vermeiden, dasselbe nicht nur habe heraus lassen können, diß ist aus der ersten Ursache klar, sondern auch müssen. Denn, Grund und warum, sind gleichgültige Wörter. Wenn ich nun frage: Was ist der Grund? so antwortet man, dasjenige, woraus man begreift, warum etwas ist. Was ist warum: so muß man wieder entweder das Wort Grund angeben: aus was Grunde, oder doch den gantzen Begrif von dem Grunde setzen. Und kan also der Zirckel nicht vermieden werden. Es hat dieses auch Chr. Gottfr. Struvensee in einem Programmate, welches eine Prüfung einiger Erklärungen und Beweise der neueren Metaphysic enthält, p. 5. bemercket. Auch zugleich p. 6. angezeiget, daß diejenige der Sache übel rathen, welche sich dadurch zu helfen suchen, wenn sie sagen: warum sey eine Particul, die man nicht weiter erklären dürfe.

Ich will aber auch aufrichtig die Schwierigkeiten angeben, die man wider diesen von mir angegebenen Begrif, welchen auch Schubert in instit. Metaphys. §. 49. p. 22. angenommen, erreget hat. Es hat der schon genannte scharfsinnige Struvensee am angeführten Orte p. 7. dieses darwider eingewendet. Weil man nemlich aus dem gegründeten auch den Grund erkennen könte, so müste

das

das gegründete auch ein Grund seyn. Folglich wär der Begrif zu weitläuftig. Allein der gantze erste Schluß wird gar gern zugegeben. Die andere Folge geläugnet. Vielmehr wär es fehlerhaft, wenn der Begrif des Grundes nicht so weitläuftig wär, daß auch das gegründete einen Erkänntnis-Grund von dem Grunde abgeben könte, ob es gleich kein bestimmender Grund, im genauen Verstande genommen, ist, das ist, das gegründete ist nicht dasjenige, welches das seyn, oder werden des Grundes leistet. Wird sichs nur Herr Struvensee gefallen lassen, auf folgende Eintheilungen des Grundes zu mercken, so wird sich die Schwierigkeit von selbst heben. Wenn er sich aber vorstellet, daß noch andere ungereimte Lehren daraus folgeten, wenn der Begrif vom Grunde so stehen solte, als ich ihn angegeben habe; so hat er dieselbe nicht angezeigt, und ich kan nicht wissen, worauf er zielet. Muthmasen kan ich wohl; aber ich will deswegen die Sache nicht weitläuftig machen. Ich will nur so viel sagen: daß auch dieses überlegt und die Schwierigkeit gehoben ist. Und daß es an dem sey, kan ich zeigen, wenn er sich gefallen lassen solte, seine Schwierigkeiten weiter bekannt zu machen.

Der Herr Profess. Crusius in Leipzig hat geglaubet mit hinreichendem Grunde gegen das Principium des hinreichenden Grundes zu Felde zu ziehen, und, durch eine engere Einschränckung desselben, seine ihm zu fürchterlich scheinende grose Gewalt zu verkleinern. Man muß ihm das Recht wiederfahren lassen, daß er nicht ohnbewafnet zum Streite gekommen. Aber deswegen darf man doch nicht glauben, daß sie unüberwindlich sind. Ich werde her-

nach einen Beweis von diesem allerdings hohen und mächtigen Lehrsatze geben, ohne die Einschränckungen darzu zu setzen. Und so lange mir der Herr Prof. Crusius diese Brustwehr nicht wird unbrauchbar machen können, werde ich gewiß noch sicher gegen ihn im Felde stehen und streiten können. Ich will aber auch einen festen Grund zu selbiger legen. Und dieses ist der angegebene Begrif von dem Grunde, den er auch verdächtig hat machen wollen. Er glaubt, daß der Begrif noch weitläuftiger sey, als es Herr Struvensee dachte: indem gar nicht in einander gegründete Sachen, doch eine des andern Grund nach diesem Begriffe seyn müste. Er giebt in seiner Dissert. Philos. de vsu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis, davon diesen Fall. Setze, daß ich, den Rücken gegen die Stuben-Thüre gekehret, in den Spiegel sähe: Es käm jemand zur Stubenthüre herein, so begreife ich aus dem Spiegel, daß jemand herein komme. Folglich müste der Spiegel der Grund des hereinkommenden, oder des hereinkommens dessen seyn, der da kommt. Ist das nicht lächerlich? Ich sage, ja, das, was geschlossen worden, ist lächerlich! warum? der Spiegel, in welchen der Herr Prof. Crusius gesehen hat, muß ihm zum Unglücke die Sache nicht recht vorgestellet haben, oder er müste gleich so tiefsinnig einer andern Wahrheit nachgedacht haben, daß er nicht alles bemercket hat, was er hätte bemercken sollen; oder er muß gar zu helle gewesen seyn, daß ihm die Augen übergelaufen, so daß er nicht alles gehörig hat unterscheiden können. Was wird denn durch die von dem hereinkommenden auf den Spiegel geworfenen und zurück gepralten Strah-

Strahlen begreiflich? dieses, daß er erkennete, der komme zur Thür herein: und bey meiner Treue, es ist auch der Spiegel alsdenn ein Erkänntnis-Grund von Jemandes hereinkommen in die Stube! Ja! aber das ist kein Bestimmungs-Grund; dieses macht nicht die Bewegung der Füsse des hereinkommenden! Gar recht! aber das ist auch nicht aus dem Spiegel begreiflich. Freylich ist es wahr, die von ihm auf den Spiegel zurückgeprallten Strahlen heben dem, der in die Stube kommen soll, die Füsse nicht in die Höhe: aber wer hat denn gesagt, daß dieses ein Grund davon sey? Solte man nicht glauben, daß der Spiegel ihn etwas geblendet habe, daß er nicht bemercken können, was eigentlich aus dem Spiegel von dem in die Stube kommenden begreiflich sey? und daß er nicht bemercket, daß er entweder den Erkänntnis-Grund annehmen, oder zugestehen müsse, daß sein Beyspiel gar nichts nutze: weil es keinen Bestimmungs-Grund von dem hereinkommen Jemandes in die Stube enthält. Von seiner erhaltenen Erkänntnis ist der Spiegel ein Bestimmungs-Grund, nicht aber von dem hereinkommen Jemandes in die Stube.

Ich will noch eines und das andere hierbey bemercken, welches nicht undienlich zu bemercken seyn wird. Wenn der Begrif von dem Grunde so eingerichtet wird, daß man sagt: es sey dasjenige, woraus man begreift, warum eine Sache vielmehr sey, als nicht sey, warum sie so vielmehr, als anders sey, so lässet sich derselbe hauptsächlich nur auf zufällige Dinge anwenden. Als wo eines vielmehr, als das andere geschehen kan, ob gleich das andere auch seyn und geschehen könte. Und darauf ist auch

meistentheils der Lehrsatz vom hinreichenden Grunde angewendet worden. Nur nicht allezeit, und es braucht auch dieses nicht. Wenn die Wircklichkeit GOttes daraus erwiesen wird, ist die zufällig? wenn das selbstständige Wesen den Grund seiner Wircklichkeit in sich zu haben gesagt wird, ist das zufällig? Daher habe ich dieses nicht in den Begrif bringen wollen, da es ohne dem verschiedene Glieder sind, die man gern aus einem Begriffe vermeidet. Man findet diesen Begrif in der Theodicee des Leibnitzens, die ich schon angeführet. In Baumeisters instit. Metaph. §. 31. In Canzens ontol. syllog. dogm. §. 43. ob gleich den Worten nach mit einem kleinen Unterschiede.

Der gelehrte und scharfsinnige Canz giebt in seinen notionibus fundamentalibus, welche dem regim. Dei vniuers. angehänget sind §. 7. p. 899. folgenden Begrif: ratio est notio antecedens, ex qua intelligitur consequens. Hier ist nur der Unterschied, daß dasjenige, woraus etwas begreiflich wird notio antecedens, das aber, was begreiflich dadurch wird ein consequens, oder notio consequens genennet wird. Ich will die Gründe angeben, die mich bewogen haben, diesen der Haupt-Sache nach mit meinem Begriffe übereinkommenden Begrif, nicht zum Grunde zu legen.

1) Kan das Wort, notio, Zweydeutigkeit erregen. Man könte dencken, daß also alle Gründe nur in der Erkänntnis, nicht aber in den Sachen gesucht werden müssen, oder sich in den Streit einlassen, ob die notiones ihr besonderes Seyn auser der Erkänntnis haben. Das erste wär nun freylich der Wahrheit nicht gemäs, denn das ist nur eine Art

der

der Gründe, nemlich die Erkänntnis-Gründe in der Seele, oder überhaupt in einer sich klar und deutlich vorstellenden Substantz. Das andere ist unnöthig, die notiones haben auch ihr Seyn nicht besonders, so lange es nur notiones seyn sollen.

2) So glaube ich nicht, daß dieses antecedens und consequens gut in dem Begriffe von dem Grunde stehen kan. Ich weiß es wol, daß man nicht allezeit eine prioritatem temporis, sondern ordinis erfordert. Ich weiß es aber auch, daß man mit der Anwendung nicht so behutsam gewesen ist, als man seyn solte. Damit man nicht meyne, daß diese Anmerckung nichts auf sich habe, will ich davon doch eine Probe geben. Der gründlich gelehrte Herr Daries, den ich als einen meiner treuen Lehrer und Gönner danckbarlich verehre, hat in seinen Element. Metaph. Tom. Prior. Phil. prim. Sect. II. §. 96. zwar dieses Merckmahl nicht in den Begrif gesetzt, er sagt; rationem dico quod efficit, vt aliquid sit ita non aliter. Aber er hat diese prioritatem §. 107. beweisen wollen. Er giebt §. 106. davon den Begrif: Si A tum demum poni potest, quando alterum B iam positum, A dicto B posterius, B. vero illo A prius esse dicitur. Und theilt dabey ein: Poni vero tum demum potest A si alterum B iam positum, vel in se, vel quoad cognitionem nostram, adeoque aliquid altero prius dici potest, vel re vel ratione, et idem valet de posterioritate. Aber man mercke, wie er §. 107. Cor. I. daraus schliesset: quicquid itaque est ratio sufficiens sensu analytico (h. e. quoad cognitionem §. 98.) id *ratione* prius esse debet rationato, et quicquid est sensu

metaphysico ratio sufficiens, (h. e. in se praestat, vt aliquid sit ita non aliter §. 98.) idem etiam re prius esse debet rationato. Nun erlaube man mir, daß ich darüber mein Bedencken sage. Dieser Satz ist nicht richtig daraus geschlossen. Es erhellet dieses unter andern daher. Unter die rationem metaphysicam rechnet er selbst die rationem essendi siehe (§. 90.) Das Wesen nun ist eine ratio metaphysica von den attributis, (siehe 150.) folglich muß gewiß das Wesen *re ipsa* eher seyn, als die Eigenschaften. Nun möchte ich gern wissen, was dieses eigentlich seyn solte, so wenig, als das tunc demum in dem Begriffe von dem, was eher ist erkläret worden, da es doch in der That sonst gleichgültige Worte werden. Soll dieses *re ipsa prius esse* von der prioritate rationis noch verschieden seyn, wie es nach dieser Scale seyn muß, so muß das eher seyn der Sache selbst, entweder ein eher möglich seyn, oder wircklich seyn bedeuten. Nun ist gewiß das Wesen der Sache noch nicht eher möglich, als die Eigenschaften, und wenn es wircklich wird, werden auch die Eigenschaften nicht etwa später wircklich, als das Wesen, ob ich gleich sensu analytico allezeit das Wesen eher gedencken kan, als die Eigenschaften. Mithin siehet man, daß diese *prioritas in re* bey der ratione essendi wegfällt, ob gleich ratione cognitionis nostrae sie da ist. Worzu aber hilft diese Subtilität? Ich will es zeigen: wär dieser Gedancke nicht Schuld gewesen, so würde der Herr Hofrath Darjes nicht geläugnet haben, daß die Wesen der Dinge, und der Satz des Widerspruchs einen hinreichenden Grund hätten. Denn die Beweise davon beruhen

auf

auf diesen. Ja noch mehr: man hat mir versichern wollen, daß aus diesen Gründen ein gewisser Magister in Jena, der sich letzt durch sein ontologisches Rothwelsches deutsche bekannt gemacht, es läugnet, daß die Wircklichkeit GOttes aus dem Satze des hinreichenden Grundes bewiesen werden könne. Weil nemlich kein Prius über die Göttliche Wircklichkeit sey; so könne auch kein hinreichender Grund von ihr angegeben werden. Das scheinet mir, nun gar mit der Thür ins Haus gefallen zu seyn. Denn gesetzt, es hätte die Wircklichkeit GOttes keinen metaphysischen Grund, so wär doch noch die logische oder analytische übrig, und könte also doch aus dem Satze des hinreichenden Grundes hergeleitet werden. Und damit man siehet, daß ich dieses nicht umsonst bemercke, so erwege man unsere von der Dreyeinigkeit abzuhandelnde Materie. Die erste Person soll durch eine ewige Zeugung den Grund der andern Person in sich enthalten. Wie? das soll schon an seinem Orte gewiesen werden! aber doch gewiß in metaphysischer Bedeutung. Es gehöret unter die rationem essendi, wie gezeiget werden wird. Ist denn nun der Vater re ipsa eher, als der Sohn? und wieder der Vater und Sohn re ipsa eher, als der heilige Geist? wer hat jemals so geredet, wenn er richtige Begriffe von der Sache gehabt? Man sehe daraus, wie leichte es geschehen ist, daß in allgemeinen Begriffen und Sätzen, wenn sie nicht recht genau bestimmt werden, ein Grund zu grosen Irrungen angetroffen werden kan. Und man nehme mir es nicht übel, daß ich hier langsam und behutsam bin, und nicht über diese

Sa-

Sachen hingehe, sondern, da ich die Reihe der Begriffe zu meinem Endzwecke zu verbessern habe, sorgfältig die Sachen erwege.

§. 399.

Jeder Grund bestimmet etwas.

Was macht, daß etwas von etwas gesaget werden müsse, oder welches gleich viel ist, was macht, daß etwas mit Gewisheit von etwas gesaget werden könne, das bestimmet etwas. Nun ist der Grund dasjenige, woraus etwas begreiflich ist, (§. 398.) folglich macht der Grund, daß man sich etwas ohne Widerspruch vorstellen könne: (§. 396.) so lange aber noch etwas von etwas bejahet und verneinet werden soll, und also nicht mit Gewisheit von ihm entweder bejahet und verneinet werden kan, kan man sich etwas nicht ohne Widerspruch vorstellen; (§. 372.) folglich macht aller Grund, daß etwas von etwas mit Gewisheit gesaget werden könne. **Und mithin bestimmet jeder Grund etwas.**

Und in diesem Verstande muß gesagt werden, daß jeder Grund ein Bestimmungs-Grund sey. Das nemlich, davon er ein Grund ist, und wie er ein Grund davon ist, das, und so bestimmet er dasselbe. So bestimmet der Erkänntnis-Grund die Erkänntnis, die in ihm gegründet ist. So bestimmen die drey einen Raum einschliesenden Seiten eines Triangels, daß er drey Winckel habe. Ich weiß es aber, daß das Wort Bestimmungs-Grund nur von einer Art derselben gesagt wird. Es soll dieses auch bestimmet werden. Ich habe aber dieses mit Fleiß voraus gesetzt. Denn man kan daraus so gar einen Begrif von dem Grun-

de

de machen. Man kan sagen: was etwas bestimmet ist ein Grund.

§. 400.

Wenn also nun die verschiedenen Arten der Gründe angegeben werden sollen, so muß man acht geben, 1) wie verschieden dasjenige ist, welches den Grund von etwas in sich enthält, 2) und besonders wie verschieden das ist, welches aus etwas begreiflich ist, und durch etwas bestimmet wird. (§. 399.) Was das erste anbetrift: so wird derselbe entweder in dem Gegenstande selbst, oder in einem andern Subjecto, oder in beyden zugleich angetroffen. Daher entspringt der objective, subjective und objectiv-subjective Grund. Wenn man aber auf das acht giebt, was aus etwas begreiflich wird, so siehet man entweder auf die Anzahl desselben, oder auf die Beschaffenheit. Was das erste anbetrift: so ist es entweder nur ein einiges, welches aus etwas begreiflich ist, oder es sind mehrere. Wär das erste, so wär es auch nur ein einfacher Grund. Wär das andere, so ist entweder eine gantze Reihe der Dinge aus etwas begreiflich, oder nicht. Ist das erste, so wird es ein letzter, oder auch erster Grund (ratio vltima s. prima) von dieser Reihe der Dinge genennet; ist das andere, so ist es noch nicht ein letzter Grund. So ist Adam und Heva ein letzter Grund von dem menschlichen Geschlechte. Dieser letzte oder auch erste Grund ist entweder so beschaffen; daß er den Grund von sich in sich selbst hat, und der Grund von allen

Arten der Gründe.

allen übrigen Dingen ist, oder er ist zwar einer gewissen Reihe der Dinge ihr Grund, hat aber den Grund von sich in etwas andern. Daß beydes möglich sey, ist aus dem klar, was (§. 396.) gewiesen worden. Ist das erste, so wird es schlechthin der erste oder letzte Grund auch von dem Herrn Canz der metaphysische letzte Grund (ratio metaphysica vltima) genennet. Ist das andere, so heisst es auch nur Beziehungsweise, oder physisch der letzte Grund. (ratio physice, seu secundum quid vltima) So ist Adam ein physischer endlicher Grund des menschlichen Geschlechtes. Aber GOtt, der den Grund von sich und allen übrigen Dingen in sich enthält, ist der metaphysisch letztere Grund.

Bey diesen letzten Gründen siehet man, daß Reihen von Gründen, und dem, was gegründet ist, gedacht werden können und müssen. Entweder nun, man stellet sich vor, daß ein endlicher Grund alle die andern unmittelbar bestimme, oder, daß er etwas bestimme, welches hernach das andere, und dieses das dritte bestimme. Aus diesem letzteren entspringet die Subordination der Gründe und des gegründeten, wie denn auch etwas unmittelbar und mittelbar ein Grund von dem andern wird. So ist es bey der Abstammung der Menschen von Adam. Der erste Fall trift bey GOtt ein, der unmittelbar den Grund der Wircklichkeit aller Dinge in sich enthält.

§. 401.

Fortsetzung. Giebt man nun auf die Beschaffenheit desjeni-

jenigen acht, was aus etwas begreiflich ist, so habe ich schon oben (§. 227. seqq.) die daraus entstehenden Gründe hergeleitet. Ich will hier, was ich dort umständlich gezeiget habe, nicht wiederholen. Kurtz aber will ich nur die Haupt-Begriffe herleiten, damit die Tabelle vollständig werde. Dasjenige, welches aus etwas begreiflich ist, und also durch etwas bestimmet wird, sind entweder Gedancken von einem Gegenstande, und also eine Erkänntnis von einem Gegenstande, oder es werden die Gegenstände dieser Gedancken bey den Dingen selbst durch etwas bestimmet. Ist das erste, so wird es ein Erkänntnis-Grund, auch ein logischer, analytischer genennet. Von welchen (§. 227. 228, 229.) gehandelt worden. Ist das andere, so ist es ein metaphysischer und in genauerem Verstande ein Bestimmungs-Grund. Dieser letztere bestimmet etwas, entweder bey einem blos möglichen, oder wircklichen Dinge. Ist das erste, so ist es entweder die innere Möglichkeit desselben, oder die Wircklichwerdung desselben. Ist das erste, so ist es ein Grund der inneren Möglichkeit, (§. 230.) ist das andere, so ist es ein Grund der Wircklichwerdung von etwas. (ratio fiendi) Wenn aber das letztere ist, daß etwas bey einem wircklichen Dinge bestimmt werden soll, so ist dieses entweder die Fortsetzung seiner Wircklichkeit selbst, oder es ist etwas, welches, wenn seine Wircklichkeit gesetzt wird, bestimmet wird, und zwar

ent-

entweder von dem Dinge selbst, oder auch durch andere. Ist das erste, so entstehet der Grund des fortdaurenden Wircklichseyns, (ratio existentiae continuandae) welcher durch die Kraft eines Dinges, wenn ihre Wircklichkeit fortgesetzt wird, erhalten wird: (§. 231.) ist aber das andere, so ist die Kraft des Dinges der Grund sowol ihrer Vermögen, als auch der Leiden und Handlungen. (§. 231.). Diese Handlungen werden durch die Kraft bestimmet, entweder in so fern sie ein würckendes Principium ist, oder in so fern sie durch die Erkänntnis des guten und bösen bestimmt wird. Und daher entstehet der physische und sittliche Grund. (§. 232.) Dieser physische Grund pflegt zuweilen im allergenauesten Verstande der Bestimmungs-Grund genannt zu werden. Der sittliche Grund begreift den antreibenden Grund und den Endzweck unter sich. (§. 234.)

Die Gründe pflegen sonst in die drey Gattungen eingetheilet zu werden: ratio cognoscendi, essendi, fiendi. Geschiehet aber dieses, so muß unter der ratione essendi, so wol der Grund des möglich- als wircklichseyns begriffen werden, sonst wird die Eintheilung nicht vollständig. Nach dieser Eintheilung, die ich gegeben, sind die Gründe, wenn sie sich an die Seite gesetzt werden sollen: rationes cognoscendi, possibilitatis internae, existentiae continuandae, existentiae actuandae, et per existentiam positam alicuius actu cuiusdam ponendi. Da die anderen und dritten Gründe die rationes essendi, und die vierdten und fünften die rationes fiendi abgeben.

§. 402.

§. 402.

Nun ist es Zeit, daß der Satz des hinreichenden Grundes bewiesen werde. Es ist ohne mein Erinnern bekannt, daß derselbe verschieden ausgedruckt, und auch in verschiedener Ausdehnung genommen worden ist. Man druckt ihn entweder verneinend oder bejahend aus. Ich will die bejahende Ausdruckung lieber behalten, weil sie den Beweis erleichtert. Es ist auch derselbe in verschiedener Ausdehnung genommen worden. Hauptsächlich hat man erst auf die würckende physische und auch sittliche Gründe gesehen. Daher sagte man: nichts geschiehet ohne hinreichenden Grund, oder alles, was geschiehet, hat seinen hinreichenden Grund. Und daher wurde auch dieser Satz hauptsächlich auf zufällige Dinge angewendet. Man hat aber hernach erkannt, daß er sich auch auf nothwendige Sachen und überhaupt auf alles mögliche erstrecke. Und daher wird er so ausgedruckt: nichts ist ohne hinreichenden Grund, oder, alles mögliche hat seinen hinreichenden Grund. Und in diesem weitläufigen Verstande will ich den Satz beweisen. Und weil dieser Satz so streitig ist, will ich den Beweis in entgegen gesetzten Gliedern geben. Bey andern historischen Umständen und den Benennungen dieses Satzes will ich mich hier nicht aufhalten.

Wie der Beweis von dem Satze des zureichenden Grundes geführet werden soll.

§. 403.

Ich führe also den Beweis von dem Satze des hinreichenden Grundes auf

Beweis des Satzes des hinreichenden Grundes.

folgende Art. Alles mögliche ist entweder begreiflich, oder nicht. Dieses muß vermöge des Principii exclusi medii angenommen werden. Das letztere aber, daß es möglich und doch nicht begreiflich seyn solte, ist ein Widerspruch. Es ist bewiesen worden, daß alles mögliche begreiflich sey. (§. 372. no 2.) Ist also alles mögliche begreiflich, so ist es entweder aus etwas begreiflich, oder nicht. Gesetzt es solte das andere angenommen werden, so ist es begreiflich aus nicht etwas, und müste also aus dem verneinenden nichts begreiflich seyn. (§. 305.) Nun aber ist das falsch, daß etwas aus dem verneinenden nichts begreiflich sey: (§. 397. no. 3.) folglich muß das erste gewis seyn, daß das mögliche aus etwas begreiflich sey. Ist dieses, so sind entweder alle Stücke des möglichen (singula possibilis) aus etwas begreiflich, oder nicht. Wär das letztere, so müste einiges zum möglichen gehöriges nicht begreiflich, und also auch nicht möglich seyn: (§. 372. no. 2.) nun kan ja das unmögliche nicht das mögliche mit ausmachen, denn sie sind entgegen gesetzte Begriffe: sondern was zum möglichen gehöret, muß etwas, und möglich seyn. Folglich müssen auch alle zu jedem möglichen gehörige Stücke begreiflich, (§. 372. no. 2.) und zwar aus etwas begreiflich seyn. (§. 397. no. 3.) Sind nun also eines jeden möglichen alle zu ihm gehörige Stücke aus etwas begreiflich, so hat alles mögliche entweder

seinen

seinen hinreichenden Grund, oder nicht. Will man das letzte sagen, so ist unmittelbar ein Widerspruch da. Es hat nemlich alles mögliche seinen hinreichenden Grund, weil der gantze Begrif des hinreichenden Grundes demselben zukommt, (§. 398.) und auch dieses zugegeben werden muß, und es hat auch diesen hinreichenden Grund nicht, vermöge der Aussage, wenn das andere Glied angenommen wird. Folglich nimmt man alsdenn einen Widerspruch an, (§. 372.) und der ist unmöglich. (§. 372.) Also muß alles mögliche seinen zureichenden Grund haben.

§. 404.

Beschaffenheit der Gründe.

Damit man aber um so viel genauer einsehen lerne, wie der Grund dessen, was möglich ist, beschaffen ist, und wo er anzutreffen sey, will ich noch einige gar nützliche Folgen daraus herleiten, damit ich mich desto sicherer im folgenden darauf berufen kan. So viel siehet man nun leichte, daß nach der Beschaffenheit dessen, welches seinen hinreichenden Grund hat, auch der Grund selber beschaffen seyn müsse. Denn wie etwas begreiflich ist, so muß auch das etwas beschaffen seyn, woraus es begreiflich ist, und also der hinreichende Grund desselben beschaffen seyn. (§. 398.) Auf wie verschiedene Art aber etwas möglich ist, so verschieden ist es auch begreiflich. (§. 372.) Und daher wird sich auch

aus der verschiedenen Art der Möglichkeit die Verschiedenheit der Gründe herleiten lassen.

1) Wenn man sich nun eine Erkänntnis von etwas gedencket, so muß dieselbe ihren hinreichenden Erkänntnis = Grund haben. (§. 403. 400.) Von diesem will ich hier nur noch bemercken.

a) Dieser Erkänntnis=Grund kan auch so beschaffen seyn, daß er einen metaphysischen oder Bestimmungs=Grund zugleich abgiebt, wenn nemlich durch denselben sowol die Erkänntnis eines Gegenstandes, als auch in der Sache selbst das, was von ihr erkannt wird, bestimmet wird, (§. 401.) z. B. wenn GOtt durch eine Eingebung den Menschen etwas offenbaret; so ist diese Eingebung sowol der Erkänntnis-Grund dessen, was durch dieselbe offenbaret wird, als auch der Bestimmungs-Grund, weil sie selbst diese Erkänntnis in den Menschen alsdenn bestimmet. Siehe auch §. 228.

b) Es ist aber nicht aller Erkänntnis-Grund zugleich ein Bestimmungs=Grund der erkannten Sache: Siehe §. 228. Nemlich nicht allezeit dasjenige, was die Erkänntnis von etwas bestimmet, bestimmet auch das erkannte bey

den

den Sachen selbst. So kan man aus der Würckung die Ursache erkennen. Die Würckung ist also ein Erkänntnis-Grund der Ursache; aber sie ist kein Bestimmungs- oder metaphysischer Grund der Ursache.

c) Da aber doch jeder Grund etwas bestimmet, (§. 399.) so bestimmet zwar jeder Erkänntnis-Grund die Erkänntnis, davon er ein Grund ist, aber nicht allezeit die erkannte Sache bey den Dingen selbst. (a. b.)

§. 405.

Fortsetzung.

Wenn wir nun auf die Gegenstände und ihre Bestimmungs-Gründe acht geben; so müssen wir auf die Verschiedenheit des möglichen acht geben, wenn man seinen hinreichenden Grund finden will. Dahin gehöret nun

2) Das vor sich mögliche. Dieses ist vor sich begreiflich, (§. 373.) das ist, es ist begreiflich, ohne daß man es sich als eine Bestimmung eines andern vorstellen darf: (§. 373. no. 1.) es muß also seine Möglichkeit schon aus ihm selbst begreiflich seyn; (§. 396.) und daher hat es auch den Grund seiner Möglichkeit in sich. (§. 396. 398.)

In so ferne man auch das innere und äussere mögliche vor sich, das ist, besonders von dem Dinge vorstellet, (§. 373. no. 3.) in so

fern kan auch gesagt werden, daß es den Grund seiner inneren Möglichkeit in sich habe (§. 396. 398.), da heist es nemlich so viel, daß seine verschiedenen Stücke, in ihrer Vereinigung gedacht, keinen Widerspruch in sich fassen. So ist der Verstand, als Verstand, in so fern an sich begreiflich, und der Grund seiner inneren Möglichkeit in ihm, weil die Merckmahle desselben in ihrer Vereinigung uns einen Begrif geben, der keinen Widerspruch in sich fasset.

3) Das mögliche der ersteren Ordnung ist etwas vor sich mögliches; (§. 374.) folglich hat es den Grund seiner Möglichkeit in sich, (no. 2.) es wird aber auch seine Wircklichkeit durch seine Möglichkeit bestimmet, (§. 374.) und ist aus seiner Möglichkeit seine Wircklichkeit begreiflich; (§. 374.) folglich hat auch das mögliche der ersten Ordnung den Grund seiner Wircklichkeit in sich.

4) Das mögliche der andern Ordnung hat zwar den Grund seiner Möglichkeit in sich: (§. 374.) aber da seine Wircklichkeit nicht durch seine Möglichkeit bestimmet wird, (§. 374.) so hat es den Grund seiner Wircklichkeit nicht in sich. (§. 399.) Es hat doch aber seine Wircklichkeit, wenn es wircklich ist, in etwas seinen Grund. (§. 400.) Da dieser nun nicht in dem Dinge der andern Ordnung angetroffen wird, so muß es seinen

Grund

Grund der Wircklichkeit in dem Dinge der ersten Ordnung haben. (§. 374. 395.)

5) Das Ding der ersten Ordnung hält also den Grund von sich und allen andern Dingen der andern Ordnung in sich; no. 3. 4.) folglich ist es der metaphysische letzte Grund. (§. 400.)

6) Hingegen kan ein Ding der anderen Ordnung zwar wol einen physisch, nicht aber metaphysisch letzten Grund in sich enthalten. (§. 400.)

§. 406.

Weitere Fortsetzung.

Von dem vor sich möglichen lasset uns auf das innerliche mögliche gehen. Dabey ist auch verschiedenes wieder zu schliesen. Und zwar

7) müssen wir das innere constitutive mögliche erwegen. Und von diesem ist klar

a) wenn das Ding vor sich gedacht wird, so begreift es alle diese Constitutiva in sich; (§. 376. 373. no. 2.) folglich ist aus dem Dinge vor sich auch jedes seiner innerlichen constitutiven Stücke begreiflich, (§. 396.) und so ist der Grund eines jeden inneren constitutiven möglichen in dem Dinge vor sich. Man kan nemlich das innere constitutive nicht begreifen, ohne auf das vor sich mögliche zu sehen, von welchen es ein inneres

constitutives mögliche ist. Setze das vor sich mögliche A, seine inneren constitutiven Stücke wären 1 = B + C + D. So bestimmet A. auch B. (§. 399.) Und so ist A. der Grund von B. (§. 398.)

b) Werden aber die constitutiven Stücke alle zusammen gedacht, so sind sie eben das gantze Subject des vor sich möglichen, (§. 376. 373. no. 2.) sie bestimmen zusammen selbst das vor sich mögliche, (§. 399.) und so ist das innere constitutive zusammen der Grund, wodurch das vor sich mögliche erhalten wird, so wird A. eben durch B + C + D. erhalten, und in so fern ist B + C + D. der Grund, wodurch A. erhalten wird.

c) Das innere constitutive mögliche aber wird nicht durch etwas in dem vor sich möglichen mittelbar bestimmet, sondern sie selbst bestimmen zusammen vielmehr das Subject, das vor sich mögliche (b.); folglich hat das innere constitutive mögliche keinen subordinirten Grund in dem vor sich möglichen. (§. 400.) Sie können auch nicht als subordinirte, sondern sie müssen als coordinirte Begriffe angesehen werden.

d) Wird nun jedes derselben vor sich betrachtet, (§. 373. no. 2.) so ist der Grund

Grund seiner inneren Möglichkeit in ihm. (§. 405. no. 2.) Keines aber ist von dem andern ein subordinirter Grund; denn sonst würde das andere ein consecutives innerliches mögliches. (§. 376.)

e) Ob aber gleich nicht das eine innerliche constitutive mögliche ein subordinirter Grund des andern seyn kan, so kan und muß doch in dem einen ein Grund seyn, warum vielmehr dieses andere constitutive mögliche, als etwas anderes mit ihm zusammen seyn, und das Subject des vor sich möglichen ausmachen sollen: Denn sonst würden völlig entgegen gesetzte Begriffe einen Begrif ausmachen können, welches aber unmöglich ist, und einen Widerspruch in sich fasset.

f) Daher können auch die inneren Constitutiva eines vor sich möglichen nicht völlig von einander verschieden seyn, sondern sie müssen etwas mit einander gemein haben: Denn es ist aus der Vernunft-Lehre bekannt, daß völlig von einander verschiedene Begriffe auch völlig entgegen gesetzte Begriffe sind, die aber nicht zusammen eines ausmachen können, als: Ding und Unding.

g) In dem, was diese inneren constitutiven Stücke gemein haben, liegt also ein Grund, warum sie zusammen seyn, und eines vor sich mögliches ausmachen und setzen können. (§. 398.)

Diese Sätze, so allgemein sie sind, so sehr wichtig sind sie in unserer Abhandlung: wir werden daraus das innere Verhältnis der wesentlichen Stücke herleiten. Und man wird erfahren, wie viel sich bey der Lehre von der Dreyeinigkeit daraus herleiten lässet. Darum lasse man sich nicht verdriesen, dieselben wohl durch zu dencken und zu mercken.

8) Das consecutive innerliche mögliche aber wird durch das constitutive bestimmet, (§. 376.) und hat also seinen Grund in dem constitutiven innerlichen möglichen (§. 398. 399.)

a) Wenn also das constitutive innerliche mögliche in seiner höchsten Erfüllung ist, so ist dieses der Grund, warum das consecutive auch so beschaffen ist. (§. 377. 398.)

b) Gegentheils finden sich Beraubungen und Verneinungen dabey, so ist dieses der Grund, warum in dem consecutiven diese auch angetroffen werden können. (§. 378. 398.)

c) Das constitutive bestimmt das consecutive entweder nothwendig oder zu-

zufällig, und so ist es auch ein Grund davon. (§. 398.)

§. 407.

Man könte bey dem inneren constitutiven noch weiter bestimmen: nemlich

Weitere Fortsetzung.

9) Das consecutive wird entweder physisch oder sittlich durch das constitutive bestimmet. (§. 380.) Und so wird es auch entweder ein physischer oder sittlicher Grund von diesen. (§. 401.) Die übrigen Zusätze kan ein jeder selbst herleiten. Ich will nur noch kurtz auf das äusere mögliche gehen.

10) Dieses äusere mögliche wird durch die Beziehungen der vor sich möglichen Dinge begreiflich, (§. 375. 380.) und hat daher auch darinne seinen Grund. Die besonderen Sätze davon sind durch die Vergleichung dessen, was (§. 380. 401.) gezeigt worden, leichte herzuleiten, und ich will mich dabey nicht aufhalten.

Man kan daraus ersehen, daß alle Sachen so ihren Grund haben, wie sie aus etwas begreiflich sind. Werden sie also nothwendig durch dieses etwas bestimmet; ist dieses etwas auch nothwendig: so sind freylich die dadurch bestimmten Sachen auch nothwendig. Und zwar nach der Beschaffenheit der Nothwendigkeit, welche dem, welches etwas bestimmet, und wie es bestimmet, zukommt. Ist aber das Gegen-

gentheil, so verhält sichs auch auf gegenseitige Weise. Ich weiß es, daß viele, auch zuletzt der Herr Prof. Crusius deswegen den Satz des hinreichenden Grundes nicht so allgemein haben nehmen wollen, weil sie befürchtet, daß eine fatale Nothwendigkeit daher entstände. Aber ich weiß es auch, daß diese guten Leute keinen rechten Begrif von der fatalen Nothwendigkeit gehabt haben. Man sehe nur den Begrif, den der Herr Prof. Crusius in seiner angeführten Dissertation gegeben, an; so wird man erfahren, daß es wahr ist, was ich rede. Ich würde gar zu weitläuftig werden, wenn ich umständlich diesen widerlegen wolte. Das ist aber hier meine Absicht nicht. So viel will ich kurtz erinnern. Es ist wahr, es wird eine allgemeine Gewisheit durch den Satz des zureichenden Grundes eingeführet. Und will man die überhaupt Nothwendigkeit nennen, so kan man das leichte geschehen lassen. Denn in so fern das Gegentheil von etwas nicht gesaget werden kan, ist es bestimmt, gewiß, nothwendig. Aber nun muß bestimmt werden, wenn eher wird die Nothwendigkeit fatal, wenn aber nicht? Und gewiß, der Satz des zureichenden Grundes macht keine fatale Nothwendigkeit. Dieser sucht nur dasjenige auf, woraus etwas begreiflich wird, und wie es begreiflich wird. Aber er setzt keine den Sachen unanständige Gründe. Vielleicht habe ich Gelegenheit an einem andern Orte davon umständlicher zu reden. Man kan unterdeß nachlesen, was der gründlich gelehrte Bilfinger in seinen Dilucid. und der vortrefliche Fr. Wagner in seinem Versuche einer gründlichen Untersuchung, welches der wahre Begrif von der Freyheit des Willens sey? davon gezeiget haben.

§. 408.

§. 408.

Der Progressus in infinitum ist unmöglich.

Noch eine Folge will ich aus diesen angeführten Lehren ziehen, die nützlich und nicht unangenehm seyn wird. Gedenckt man sich eine Reihe Dinge, welche ihre subordinirte Gründe haben, so, daß man nicht auf den ersten metaphysischen Grund kommen kan, so gedenckt man sich einen *progressum in infinitum*. Da nun nach dem Satze des hinreichenden Grundes alle Dinge ihren ersten metaphysischen Grund haben, (§. 405. no. 5.) welcher aber wahr ist: (§. 403.) so ist es falsch gedacht, wenn man sich eine Reihe Dinge gedenckt, die ihre subordinirte Gründe haben, so daß man nicht auf den ersten metaphysischen Grund kommen kan; (§. 372.) folglich ist auch der *progressus in infinitum* unmöglich bey denen Dingen. Wenn man aber diese Reihe Dinge sich vorstellet, und fragend auf den letzten Grund kommen will, den man doch nicht finden kan, so kömmt man entweder wieder auf das erste, wo man zu fragen angefangen hat, oder nicht. Ist das erste, so wird es ein *progressus in infinitum circularis* genennet: Ist das andere, so heisst es ein *progressus in infinitum rectilineus*, und die Reihe Dinge, welche man sich in diesem vorstellet, giebt uns den Begrif von der unendlichen Zahl. Beyde *progressus in infinitum* müssen also auch falsch seyn.

Man

Man kan diese Begriffe wohl erwegen. Sie sind geschickt wichtigen Zweifeln entgegen zu gehen. Ich will nur eines erwegen. Man macht sich aus der Mathematic einen Begrif von dem unendlichen, und von der unendlichen Zahl, und bringt ihn in die Metaphysic. Aber daraus entstehen viele Schwierigkeiten. Dort heisst etwas unendlich, dessen Gröse man nicht bestimmen kan. Daher kömmt das unendliche kleine und grose, nachdem entweder etwas zu klein, oder zu gros gedacht wird, daß man seine Gröse zu bestimmen nicht im Stande ist. Aber das ist uns eigentlich ein indefinitum, nicht aber eigentlich kömmt daher ein numerus infinitus. Nimmt man nun den Begrif, so schließt man: wenn wir in Ewigkeit fortdauren und Veränderungen haben sollen, so müste eine unendliche Zahl der Veränderungen entstehen. Entweder also, man müste diese wie den progressum in infinitum rectilineum zugeben; oder läugnen, daß wir in Ewigkeit dauren solten; oder annehmen, daß wir endlich gar keine Veränderungen haben würden, sondern endlich, wie GOtt, blos perdurabel, nicht aber modificabel seyn würden. Ich kenne welche, die das letzte annehmen, um eben dieser Ursache willen. Allein das liegt an ihrem Begriffe. Wenn wir auch in Ewigkeit Veränderungen haben, so läugne ich, daß dieses ein eigentlicher numerus infinitus sey, ob er wol uns indefinitus ist. Denn theils sind alle diese Veränderungen in einander gegründet, und haben ihre subordinirte Gründe. Die erste, die wir gehabt haben, da wir hervorgebracht worden, ist der erste physische, und GOtt, der uns hervorgebracht, der erste metaphysische Grund. Folglich ist da kein pro-

gres-

gressus in infinitum rectilineus, noch eine unendliche Zahl. Es verhält sich hiermit eben so, wie mit der unendlichen Linie der Mathematicker, welche auch einige, um die unendliche Theilbarkeit der Cörper zu erweisen, angenommen, und sich betrogen haben. Setze, du stehest an einem gewissen Orte. Du gedenckest dir von dem $\pi\tilde{\alpha}$, wo deine Seele ist, daß der mathematische Punct gegen Morgen sich ohne Aufhören bewegen solte: so sagt man, würde man sich eine unendliche Linie gedencken. Ich kan das geschehen lassen, daß man sie so nennet, man muß aber doch auch das infinitum und indefinitum nicht verwechseln. Sage an, soll diß eigentlich eine unendliche Linie seyn oder nicht, sondern nur eine indefinita? Ist das letztere, so habe ich, was ich will. Ist das erste, so stelle dich eben an den Ort, wo du von dem $\pi\tilde{\alpha}$ deiner Seele das Punct gegen Morgen sich bewegen lässt, und gedencke dir, daß eben von diesem $\pi\tilde{\alpha}$ das Punct ohne Aufhören gegen Abend sich bewege, so entstehet daraus wieder eine solche unendliche Linie, als die vorige gegen Morgen. Beyde zusammen geben also eine Linie, die noch einmal so gros ist, als eine unendliche Linie. Sehet den Widerspruch; Ihr werdet nach Belieben die unendliche Linie grösser und kleiner machen können, nachdem ihr näher gegen Morgen, oder weiter die Linie anfanget: schöne Folge! So gehets, wenn man nicht genau um gute in der Metaphysic und Physic brauchbare Begriffe bekümmert ist. Es liegen hier Lehrgründe, die wider die ewige Welt vortreflich angewendet werden können.

§. 409.

§. 409.

Was das Wesen eines Dinges sey.

Nun können wir auf den Begrif des Wesens eines Dinges gehen. Dessen genauere Betrachtung zur Erläuterung der Lehre von der Dreyeinigkeit unentbehrlich ist. Man solte kaum glauben, daß auch bey diesem allgemeinen Begriffe sich Zweydeutigkeiten äusern. Und gleichwol finden sie sich, wenn man genau auf die Anwendung desselben acht giebt. Ich will daher die Begriffe davon sorgfältig aus einander setzen, und dasjenige bemercken, was in unserer Abhandlung dienlich ist. Damit aber dieses desto ordentlicher geschehe, will ich erst einen allgemeinen Begrif davon geben, und daraus die besonderen Begriffe herleiten. Das Wesen ist im allgemeinesten Verstande dasjenige, was den Grund von allen dem übrigen, was einem Dinge zukommt, in sich enthält. Da nun das übrige, was dem Dinge auser dem Wesen zukommt, durch das Wesen entweder so bestimmet wird, daß es da seyn müsse, oder nur, daß es da seyn könne; ferner, da der Grund, woraus das andere begriffen wird, eher als alles das andere vorgestellet wird: so verstehet man daraus des Hn. Baron von Wolfs Begrif, wenn er in ontol. lat. §. 168. sagt: Essentia definiri potest per id, quod primum de ente concipitur, et in quo ratio continetur sufficiens, cur cetera vel actu insint, vel inesse posint. Womit auch Schuberts Begrif in seinen instit. Metaph. §. 124. übereinkömmt, wenn

wenn er sagt: essentia entis dici potest primus rei conceptus, in quo ratio reliquorum, quae enti competunt, aut competere saltim possunt, continetur. Welcher auch in der Anmerckung zeigt, daß dieser Begrif dem Gebrauche zu reden, sowol der Aelteren als der Neueren, gemäs sey. Ich will mich auch bey der Erläuterung eines schon bekannten Begriffes nicht aufhalten, sondern will vielmehr denselben genauer bestimmen, und die besonderen Begriffe daraus herleiten.

Dieses kan man noch mercken, daß das Wesen mit verschiedenen gleichgültigen Worten benennet wird. Es heist: quidditas, forma, substantia, natura, formale totius. Ja es haben in der Orientalischen Kirche einige οὐσίαν und ὑπόςασιν mit einander verwechselt. Siehe Dion. Petavii Dogm. Theol. T. II. pag. 314. no. VII.

§. 410.

Was vor ein Grund das Wesen des Dinges erfordert.

Wenn wir nun genauer den Begrif des Wesens bestimmen wollen, so muß man 1) auf die Beschaffenheit des Grundes acht geben, den man sich in seinem ersten Concepte gedencket; 2) auf das übrige, welches darinnen gegründet ist, welches aber nach der Beschaffenheit des Dinges selbst, dessen Wesen gedacht wird, beschaffen ist. Was den Grund anbetrift, so ist es entweder ein Erkänntnis-Grund, oder ein metaphysischer Grund. (§. 401.) Ist das erste, so gedencket man sich alsdenn etwas zu-

erst, aus welchem sich alles das übrige eines Dinges herleiten lässet. Dieses aber ist entweder so, daß es auch als ein metaphysischer Grund zuerst gedacht werden kan, oder nicht. Das andere giebt gar nicht den Begrif des Wesens eines Dinges. Man kan nach dem logischen Erkänntnis-Grunde jede eigene Eigenschaft (attributum proprium) zuerst gedencken, und daraus das übrige, ja selbst das Wesen eines Dinges herleiten. Es ist dieses aus der Vernunft-Lehre bekannt. Aber man nennet deswegen diese eigene Eigenschaft nicht das Wesen eines Dinges; warum? diese kan zwar als ein Erkänntnis-Grund zuerst gedacht, und das übrige, was dem Dinge zukommt, daraus hergeleitet werden, aber sie ist der Bestimmungs-Grund nicht von allen dem übrigen, sondern sie wird selbst durch das Wesen bestimmet. Ist aber das erste, so wird ein allgemeiner erster Begrif gesetzt, aus welchem das andere alles von einem Dinge sich herleiten lässet, und der zugleich ein metaphysischer Grund des übrigen ist. **Und darunter verstehet man vielmals das Wesen eines Dinges.**

Auf diese Bestimmung des Wesens eines Dinges hat man zu mercken, nicht nur, weil sie gebräuchlich ist, sondern auch weil sie uns in unserer Abhandlung gute Dienste thun wird. In diesem Begriffe nun von dem Wesen eines Dinges ist noch nicht bestimmet, ob es eines Dinges vor sich, oder nicht vor sich, erster Begrif seyn soll. Es ist ferner noch nicht be-

bestimmet, ob es ein Bestimmungs-Grund der inneren Möglichkeit oder Wircklichkeit seyn soll. Endlich es werden in demselben nicht allezeit alle wesentliche Stücke eines Dinges begriffen: sondern man macht vielmehr einen allgemeinen Begrif, vermöge welches hernach die wesentlichen Stücke selbst bestimmet werden können. Und wenn man sich kurtz ausdrucken soll: man giebt eigentlich eine Wort-Erklärung von dem Wesen eines Dinges, und nimmt in selbige ein solches allgemeines Merckmahl, wodurch hernach alle wesentliche Stücke bestimmet werden können. Ich will die Sache durch Beyspiele erläutern, weil dieser Begrif sorgfältig gemercket werden muß. Wenn in der Wissenschaft von unserer Seele gesagt wird: das Wesen derselben bestehe in einer Kraft die Welt vorzustellen nach den Veränderungen ihres organischen Cörpers, so haben wir hier einen solchen Begrif von dem Wesen der Seele. Es lässt sich das übrige dadurch herleiten, es wird auch vermittelst dieses Begriffes das übrige, wie in unserer Erkänntnis, so bey der Seele bestimmet; aber er giebt die wesentlichen Stücke der Seele nicht an: solte dieses geschehen, so müsten erst durch diesen Begrif die wesentlichen Stücke dieser vorstellenden Kraft bestimmet werden. So ist auch der Begrif von GOtt, wenn gesagt wird, daß er ein Ding sey, welches sich alle mögliche Welten auf einmal aufs deutlichste vorstellet. Und damit ich auch ein Beyspiel von etwas gebe, welches nicht ein Ding vor sich ist: so nehme man die Freyheit. Deren Wesen und Formale wird in der formalen Gleichgültigkeit ordentlich gesetzt. Diese formale Gleichgültigkeit soll also das Wesen der Freyheit

seyn. Was hat man aber in diesem Begriffe? hat man alle wesentliche Stücke der Freyheit? nein! es ist ein allgemeiner Begrif, durch welchen erst diese wesentlichen Stücke der Freyheit, ihre Willkühr, Zufälligkeit und Verständnis der Handlungen bestimmet werden können, und bestimmet werden. Es ist ein formaler erster Concept, (Conceptus primus formalis) vermöge welches das übrige sich alles bestimmen lässet, entweder nun, daß es nothwendig mit ihm verbunden sey, oder nur zufällig, und also entweder, daß es da seyn müsse, oder nur, daß es da seyn könne.

§. 411.

Das Wesen erfordert eigentlich einen Grund des Seyns.

So wie nun schon das Wesen in diesem ersteren Verstande durch keinen solchen Grund des übrigen eines Dinges erhalten wird, der zwar ein logischer und analytischer, nicht aber zugleich ein metaphysischer ist; (§. 410.) so siehet man, daß zum Wesen eines Dinges ein Bestimmungs-Grund des übrigen in dem Dinge erfordert wird. Entweder nun soll dieser ein Grund des Seyns oder des Werdens seyn; (ratio vel essendi vel fiendi §. 401.) das letztere kan nicht seyn: denn weder die Wircklichwerdung eines Dinges selbst stellt man sich als das Wesen desselben vor; sondern wenn es wircklich werden soll, muß sein Wesen wircklich werden; noch auch das, was wircklich gemacht wird, durch das schon wirckliche Ding, ist sein Wesen: denn das ist schon in dem wircklichen Dinge wircklich. Daher bekommen wir

den eigentlichen Begrif des Wesens, vermöge welches es dasjenige ist, was den Grund des Seyns von allen den übrigen eines Dinges in sich enthält. (quod rationem essendi reliquorum omnium entis in se continet.)

§. 412.

Das Wesen gehet im genauen Verstande auf Dinge vor sich.

Da nun dieses Wesen den Grund des Seyns von allen den übrigen des Dinges in sich enthalten soll; (§. 411.) so ist dieses Ding entweder ein Ding vor sich, oder es ist dieses nicht. (§. 372. 373.) Ist das erste, so entstehet in noch genauerem Verstande der Begrif von dem Wesen eines Dinges. Denn die andern Dinge sind eigentlich schon entweder innere oder äusere Bestimmungen der Dinge, und können daher nicht eigentlich, als etwas, das in den Dingen zuerst gedacht werden muß, angesehen werden. Es geschiehet aber auch, daß allen diesen auch ihr Wesen beygelegt wird. Und man giebt da wieder einen allgemeinen Begrif zum Wesen an, aus welchem sich alles das, was diesen Bestimmungen der Dinge zukömmt, herleiten und bestimmen lässet. (§. 410.) Wir haben aber vorher gesehen, daß das mögliche vor sich noch hauptsächlich in zweyerley Bedeutung genommen werde, und so auch die Dinge vor sich, (§. 372.) entweder nemlich man verstehet darunter ein Ding, welches sein Seyn hat, ohne daß es eine Bestim-

mung eines andern seyn muß, oder man verstehet das, was in einem Dinge in diesem Verstande ist, nicht aber als in seinem Subjecte. (§. 373.) Wie nun das erste, im genauesten Verstande, Dinge vor sich giebt, so wird, im genauesten Verstande, ihm auch ein Wesen beygelegt. Wir werden hernach sehen, daß dieses das Wesen der Substantzen sey. Den andern aber, welches die constitutiva sind, (§. 376.) wird auch wieder ihr Wesen beygelegt; ob sie gleich eigentlich das Wesen der eigentlichen Dinge vor sich ausmachen.

§. 413.

Wodurch das Wesen der Dinge vor sich eigentlich erhalten werde.

Wenn nun also das Wesen des Dinges vor sich in eigentlichstem Verstande erwogen wird; so ist es dasjenige, was den Grund des Seyns von allen den übrigen eines solchen Dinges vor sich in sich enthält. (§. 411. 412.) Soll es nun diesen Grund von allen den übrigen dieses Dinges in sich enthalten, so muß es nicht wieder von etwas andern in dem Dinge bestimmet werden, sondern es muß alles das übrige in dem Dinge bestimmen. (§. 399. 401.) Dieses aber wird durch die Constitutiva eines Dinges vor sich erhalten; (§. 376.) folglich wird durch diese Constitutiva des vor sich möglichen Dinges auch das Wesen desselben erhalten.

Dabey will ich noch eines und das andere bemercken, ehe ich auf die letzte Bestimmung des Wesens gehe.

1) Wenn

1) Wenn man also einen Begrif von diesem Wesen angiebt, so sind entweder in demselben diese constitutiven Stücke eines Dinges angegeben, oder es ist nur ein allgemeiner Begrif, vermittelst welches dieselbe hergeleitet werden können. (§. 410.) Geschiehet das erstere, so wird uns das Wesen des Dinges eigentlich recht vor Augen geleget, da man im andern Falle nur eine Wort-Erklärung des Wesens erhält.

2) Diese Constitutiva sind die wesentlichen Stücke eines Dinges, sie werden nicht durch ein Consecutivum des Dinges bestimmet, (§. 376.) noch auch ist eines des andern subordinirter Grund, und bestimmen sich also so nicht durch einander. (§. 406. d.) Sie sind also auch nicht als subordinirte, sondern als coordinirte Stücke und Ideen anzusehen.

3) Diese wesentlichen Stücke zusammen geben also das Wesen des vor sich möglichen Dinges in eigentlichem Verstande. Es wird aber auch jedem wesentlichen Stücke wieder sein Wesen beygelegt, (§. 412.) und man begreift in demselben den allgemeinen Begrif, wodurch das, was diesem wesentlichen Stücke zukommt, bestimmet wird. (§. 412.) Schubert rechnet diese wesentlichen Stücke mit unter die affectiones in instit. Met. §. 123. aber das ist falsch. Die consecutiven Stücke geben die affectiones, auch nach dem Gebrauche zu reden, nicht aber die wesentlichen Stücke eines Dinges. Praedicata entis können sie genannt werden, aber nicht affectiones.

4) Wer also das Wesen eines vor sich möglichen Dinges in eigentlichstem Verstande gut ver-

stehen will, muß einen guten Begrif von diesen wesentlichen Stücken haben, und deren Wesen daraus erkennen, wie auch das innere Verhältnis derselben gegen einander deutlich erkennen. Im folgenden werden wir dieses genau untersuchen, so weit es die Gräntzen unserer Erkänntnis zulassen.

§. 414.

Was das metaphysische und physische Wesen sey.

Das Wesen eines vor sich möglichen Dinges enthält den Grund des Seyns von allen den übrigen desselben. (§. 411.) Dieses Seyn aber ist entweder seine innere Möglichkeit, und also sein möglichseyn, oder es ist seine Wircklichkeit, und also sein wircklichseyn. (§. 401.) Im ersteren Falle giebt dasjenige, was den Grund des Seyns des blos vor sich möglichen Dinges in sich enthält, das **metaphysische Wesen**; im andern Falle giebt dasjenige, was den Grund des Seyns des vor sich möglichen wircklichen Dinges in sich enthält, das **physische Wesen** desselben. Die Eintheilung finden wir in **Canzens** regim. DEI §. 672. r. in denen notion. fundam. annexis regim. DEI §. 84. 85. Dieses metaphysische Wesen also wird durch die innere Möglichkeit eines Dinges erhalten. Es ist aber innerlich möglich dadurch, daß die wesentliche Stücke desselben einander nicht widersprechen, sondern zusammen möglich sind. (§. 372.) Das physische Wesen aber erfordert die Wircklichkeit des metaphysischen. Da nun aber die Kraft

eines

eines Dinges die Wircklichkeit desselben setzt: (§. 382.) so ist das physische Wesen die Kraft eines Dinges, als welche das erste ist in einem wircklichen Dinge, welches den Bestimmungs-Grund dessen, was wircklich bey dem Dinge angetroffen wird, in sich enthält. (§. 28.)

§. 415.

Betrachtung des metaphysischen Wesens des Dinges vor sich.

Lasset uns noch dieses metaphysische und physische Wesen etwas genauer erwegen, damit wir Lehrgründe zu der folgenden besonderen Abhandlung davon bekommen. Das metaphysische Wesen des Dinges vor sich wird durch die Compoßibilität der wesentlichen Stücke, in ihrer Möglichkeit erwogen, erhalten. (§. 414.) Wenn wir also genau dieses Wesen betrachten wollen, so müssen wir sowol auf die Beschaffenheit dieser wesentlichen Stücke an sich, als ihre Compoßibilität sehen. (§. 413. no. 4.) Daraus aber lässet sich folgendes begreifen.

1) Diese wesentlichen Stücke, nach dem sie in ihrem höchsten Complemente gedacht werden, oder nicht gedacht werden, (§. 377.) machen auch, daß alsdenn das gantze Ding in seinem höchsten Complemente ist, oder nicht ist, denn durch diese zusammen wird das gantze Ding vor sich gesetzt.

2) Sind aber noch Verneinungen mit demselben verknüpft: (§. 378.) so

hat auch alsdenn das Ding noch seine Beraubungen und Verneinungen. (§. 376.)

3) Und, nachdem alsdenn selbst das Ding vor sich beschaffen seyn soll, müssen auch seine wesentlichen Stücke beschaffen seyn: denn sie setzen das Ding vor sich. (§. 413.)

4) Es müssen aber auch diese constitutiven Stücke eines Dinges vor sich ein gewisses wesentliches Verhältnis gegen einander haben, als wodurch eben ihre Compoßibilität erhalten wird. (§. 413. no. 4.) Wodurch wird nun dieses erhalten? dieses soll nun noch genauer bestimmt werden.

§. 416.

Das wesentliche Verhältnis der wesentlichen Stücke wird genauer bestimmet.

Diese wesentlichen Stücke sind nicht eines des anderen subordinirter Grund, und sie bestimmen sich nicht unter einander; (§. 413. no. 2.) sollen aber doch dieselben compoßibel seyn, (§. 415. no. 4.) so muß um des Begrifs der Compoßibilität doch in dem einen wesentlichen Stücke ein Grund angetroffen werden, aus welchem sich begreifen läst, und bestimmt wird, warum dieses andere mit dem ersten und so weiter zusammen seyn, und nicht vielmehr andere wesentliche Stücke mit einander, als diese, seyn. Denn setze, daß dieses nicht wär, so wären diese wesentliche Stücke ohne hinreichen-

chenden Grund zusammen, welches aber nicht seyn kan. (§. 403.) Ist also gleich nicht ein wesentliches Stück des andern subordinirter Grund; so muß doch in dem einen ein Grund seyn, wodurch bestimmet wird, warum das andere vielmehr mit dem ersten, und ein drittes mit dem ersten und andern zusammen sey. Und eben durch diesen Grund werden sie mit einander verknüpft, daß sie ein Ding vor sich ausmachen, welches aus dem Begriffe der Verknüpfung klar ist. Lasset uns noch weiter diesen Grund erwegen. Diese wesentliche Stücke nun sind entweder völlig einerley, oder nicht. Das erste ist unmöglich: denn so wären es nicht mehrere und verschiedene wesentliche Stücke, sondern nur eines. Ist also das andere, so sind sie entweder völlig verschieden, oder nicht. Das erste ist wieder unmöglich: denn da ist gar kein Grund, wodurch bestimmt würde, daß diese wesentliche Stücke so zusammen wären. (§. 406. f.) Es müssen also die wesentlichen Stücke einen allgemeinen Begrif mit einander gemein haben. Der Grund nun, warum sie vielmehr und so zusammen seyn, liegt entweder in dem, was sie mit einander gemein haben, oder in dem, in so fern sie unterschieden sind. Das letztere ist wieder unmöglich; (§. 406. g.) folglich wird ihr Zusammenseyn und Compoßibilität dadurch bestimmet, daß sie einen allgemeinen Begrif mit einander gemein haben. Dieses nun ist entweder der allgemeine erste Begrif

grif, aus welchem sich die andern besondern Bestimmungen der wesentlichen Stücke ein jedes nach seiner Beschaffenheit herleiten lassen, oder nicht. Das erstere muß seyn: setze nemlich, daß sie in diesem Begriffe nicht mit einander überein kommen, und daß sie denselben nicht mit einander gemein haben, so sind sie darinne verschieden; aber eben deswegen musten sie auch in dem übrigen verschieden seyn, welches sich daraus herleiten lies, und also völlig verschieden, und einander entgegen gesetzt seyn. (§. 398.) Da nun dieses nicht seyn kan: (§. 406. f.) so ist der Grund der Compoßibilität dieser wesentlichen Stücke eines Dinges vor sich, weil sie den allgemeinen ersten Begrif, wodurch das andere dieser wesentlichen Stücke nach ihrer Beschaffenheit bestimmet werden kan, mit einander gemein haben. Dieser Begrif aber wird das Wesen dieser wesentlichen Stücke genennet. (§. 410. 412.) Mithin siehet man, daß der Grund der Compoßibilität der wesentlichen Stücke eines Dinges vor sich, wodurch ihr wesentliches Verhältnis bestimmt wird, dieser ist, weil sie ihr Wesen, in diesem Verstande genommen, mit einander gemein haben.

Es ist dieses eine wichtige Wahrheit, welche zur Erläuterung der Lehre von der Dreyeinigkeit unentbehrlich ist, deswegen ich auch den Beweis umständlich davon geführet habe. Und ich werde die Wahrheit dessen unsers noch genauer bestätigen können, wenn ich

die

die Beschaffenheit der wesentlichen Stücke der Kraft erwegen werde. Ich weiß mich übrigens nicht zu erinnern, wo anders diesen Beweis und den allgemeinen bewiesenen Satz gefunden zu haben. Ich habe auf das gemercket, was zu dem wesentlichen Verhältnisse der Personen in der Dreyeinigkeit erfordert wird, und daraus das aligemeine abgesondert, es mit meinen angegebenen Lehrgründen verglichen, und so bin ich auf den Beweis desselben gekommen. Man kan daraus erkennen, was vor wichtige Wahrheiten noch in die Grund-Wissenschaft gebracht, und in ihr abgehandelt werden können. Und man wird dieses nur aus dieser Abhandlung noch weiter erfahren. Uebrigens erinnere man sich, daß ich blos hier von den wesentlichen Stücken des Dinges vor sich rede, damit man nicht auf Zweifel ohne Noth verfället. Denn z. B. wenn die wesentlichen Stücke des Menschen, Leib und Seele, erwogen werden, so ist freylich da keine Gemeinschaft ihres Wesens. Aber der Mensch ist auch kein Ding vor sich, sondern die Seele ist ein Ding vor sich: der damit vereinigte Cörper ein Aggregat solcher Dinge. Beyde zusammen auch ein Aggregat der Dinge vor sich.

§. 417.

Von dem physischen Wesen.

Nun müssen wir das physische Wesen noch etwas genauer betrachten. Dieses wird nun durch die Wircklichkeit des metaphysischen erhalten. (§. 414.) Und was daher vorher von dem metaphysischen Wesen des Dinges vor sich zu bemercken war, das ist auch hier zu mercken, nur daß dasselbe in seiner Wircklichkeit hier gedacht

dacht werden muß. Ich will daher auch einige Folgen ziehen.

1) Die wesentlichen Stücke des physischen Wesens des Dinges vor sich, und der Kraft also, (§. 414.) sind Actus. (§. 386.)

2) Nachdem also diese Actus entweder in ihrem höchsten Complemente sind oder nicht sind, (§. 388.) leisten sie auch, daß das wirckliche Ding in seinem höchsten Complemente wircklich ist, oder nicht ist. (§. 415. no. 1.)

3) Sind also diese wesentlichen Actus (no. 1.) in ihrem höchsten Complemente, (no. 2) so sind es Actus completi, und zwar *in existendo*, der anderen Ordnung, und machen, daß das wirckliche Ding ein Actus completus *in essendo* und *existendo* der ersten Ordnung sey. (§. 389. 390.) Ja es sind alsdenn lauter Actus puri in dem vor sich wircklichen Dinge. (§. 389. 390.)

4) Das wirckliche Ding der ersten Ordnung hat also zu seinen wesentlichen Stücken *actus completos puros* der andern Ordnung, und es ist selbst ein *actus completus purus* der ersten Ordnung. (§. 393. no. 1. 2.)

5) Die

5) Die wesentliche Stücke des vor sich wircklichen Dinges der andern Ordnung, wenn sie auch in ihrem Complemente sind, sind alsdenn doch *actus impuri*, wie auch das Ding der andern Ordnung ein *actus impurus completus* der ersten Ordnung ist, wenn er in allen seinem Complemente ist. (§. 393. no. 4.)

6) Diese wesentliche Stücke des Dinges, welches vor sich wircklich ist, müssen auch wircklich ihr Wesen mit einander gemein haben. (§. 416.)

§. 418.

Die wesentlichen Stücke des vor sich wircklichen Dinges haben durch einen wesentlichen Einfluß ihr Wesen gemein.

In so fern in den wircklichen Bestimmungen eines ein Grund gewisser wircklichen Bestimmungen des andern angetroffen wird, in so fern hat eines in das andere einen Einfluß. Dieses eine und das andere sind nun entweder verschiedene wirckliche Bestimmungen eines vor sich wircklichen Dinges, oder es sind verschiedene vor sich wirckliche Dinge. Ist das erste, so ist es ein innerer Einfluß. So hat der Verstand in den Willen eines Geistes einen Einfluß. Ist das andere, so ist es ein äuserer. Ist nun das erste, so sind es entweder die wesentlichen Stücke desselben, deren das eine einen wesentlichen Einfluß in das andere hat, oder es sind die wesentlichen Stücke, die in die Consecutiva einen Einfluß haben, oder es sind

die

die Consecutiva, deren eines in das andere einen Einfluß hat. Ist nun das erste, so ist es ein innerlicher wesentlicher Einfluß. Da nun aber in dem einen wesentlichen Stücke eines vor sich wircklichen Dinges ein Grund angetroffen wird, warum das andere mit ihm wircklich verknüpft ist: (§. 406. f.) so ist in dem einen wesentlichen Stücke ein Grund, warum diese wirckliche Bestimmungen des andern wesentlichen Stückes vielmehr, als andere mit ihm verknüpft sind, (§. 416.) und zwar so, daß dieselbe wircklich ihr Wesen mit einander gemein haben: (§. 417. no. 6.) folglich haben die wesentlichen Stücke des vor sich wircklichen Dinges durch einen inneren wesentlichen Einfluß ihr Wesen mit einander gemein.

Ich habe hier einen allgemeinen Begrif von dem Einflusse eines in das andere gegeben, aus welchem sich alle mögliche Arten des Einflusses deutlich und leichte herleiten lassen. Es geschiehet von vielen, daß sie zwar vieles von dem Einflusse reden, auch wol einiger Arten desselben Meldung thun, aber doch keinen deutlichen Begrif davon haben, sondern sich vielmehr durch die Einbildungs-Kraft einen verwirrten mit Neben-Begriffen befleckten Begrif davon machen. Man gedenckt sich immer, als wenn ein Ding, das in das andere einen Einfluß haben solle, durch gewisse Handlungen etwas, was in ihm ist, herausstossen, und in das andere Ding hineinschieben müste. Dieses aber ist eine Art des Einflusses, kan aber nicht vor den allgemeinen

nen

nen Begrif desselben angegeben werden. Wenn die deutliche Erkänntnis in den Willen einen Einfluß hat, stößt denn der Verstand ein Päckgen Verstand in den Willen hinein? Wenn man auf alle die Fälle acht giebt, in welchen gesagt wird, daß eines in das andere einen Einfluß habe, so wird man dieses allgemeine finden, was ich angegeben habe, und daß man sich nur überhaupt gedenckt, daß man in den wircklichen Bestimmungen des einen einen Grund antrift, woraus begreiflich ist, warum in dem andern gewisse wirckliche Bestimmungen angetroffen werden, oder welches gleich viel ist, warum das eine sich wircklich auf das andere beziehe. Dieser Grund aber liegt entweder in einer Handlung oder nicht. Das letztere ist bey dem inneren wesentlichen Einflusse, davon ich den Begrif gegeben. Denn ein wesentliches Stücke darf nicht die wircklichen Bestimmungen des andern wesentlicken Stückes durch eine Handlung wircklich machen, denn sonst wär es ja ein subordinirter Grund des andern, (§. 399.) welches aber nicht seyn kan. (§. 413. no. 2.) Der Grund also, wodurch der innere wesentliche Einfluß erhalten wird, darf keine ratio fiendi des andern, sondern sie muß eine ratio essendi des andern seyn. (§. 401.) Und wie die Alten sich schon ausdrucken: dieser innere wesentliche Einfluß wird nicht durch das Geschlecht der würckenden Ursachen, sondern der formalen erhalten: (non est in genere causarum efficientium, sed in genere causae formalis) denn er wird dadurch erhalten, daß diese wesentlichen Stücke ihr Wesen gemein haben. Und darinnen lag der Grund, warum dieses andere, welches ihr Wesen mit dem ersten gemein hatte, so

mit ihm verknüpft werden konte, daß sie ein Ding vor sich ausmachten. (§. 416.) Es kan aber in andern Fällen auch der Einfluß durch Handlungen erhalten werden; sowol durch innerliche Handlungen, so wie die Handlungen des Verstandes in die Handlungen des Willens einen Einfluß haben. Als auch durch äusere, wodurch auch der äusere influxus erhalten wird; der entweder physicus oder idealis ist, wie ich oben (§. 65.) schon ausgeführet habe.

§. 419.

Warum von der Incommunicabilität der Wesen gehandelt werden soll.

Von denen metaphysischen Wesen wird in der Grund-Wissenschaft bewiesen, daß sie schlechthin nothwendig, ewig, unveränderlich sind, und daß sie einem andern nicht mitgetheilet werden können. Ich will mich bey den ersten drey Beschaffenheiten derselben nicht aufhalten, da ich sie theils als bekannt voraus setzen kan, theils sie in meiner Abhandlung nicht zur weiteren Erläuterung ausgesetzt werden dürfen. So viel will ich nur erinnern, daß man nicht gleich das physische Wesen mit dem metaphysischen verwechseln muß. Denn die Wircklichkeit des metaphysischen Wesens ist nicht gleich nothwendig, unveränderlich, ewig, wie das metaphysische. Entweder nemlich man redet von dem Dinge der ersten oder der andern Ordnung. Ist das erste, so wird die Wircklichkeit desselben durch seine Möglichkeit, (§. 374.) und also sein physisches Wesen durch das metaphysische (§. 414.) bestimmt, und

dessen

dessen sein physisches Wesen ist auch gleich nothwendig, ewig, unveränderlich, wie das metaphysische. Aber das verhält sich anders mit dem physischen Wesen des Dinges der andern Ordnung. Dessen seine Wircklichkeit wurde nicht durch seine Möglichkeit bestimmet, (§. 374.) und dessen physisches Wesen ist auch nicht gleich nothwendig, ewig, unveränderlich, als sein metaphysisches. (§. 414.) Es würden sonst alle Creaturen schlechthin nothwendig wircklich, selbstständig, ewig, unveränderlich seyn. Von dem vierten Prädicate aber, daß sie einem andern nicht mitgetheilet werden können, muß ich nothwendig handeln. Denn hier liegt wieder eine Zweydeutigkeit, die in der Lehre von der Dreyeinigkeit Zweifel und Schwierigkeit verursachet. Denn da werden wir sehen, daß die erste Person der andern ihr Wesen communicire, nemlich durch den wesentlichen innern Einflus. Und doch sagt man in der Grund-Wissenschaft, daß die Wesen der Dinge incommunicabel sind. Ohnstreitig muß dieser Schein-Widerspruch darinnen gesuchet werden, daß die Begriffe von dem communiciren und dem incommunicabili verschieden genommen werden. Und dieses ist auch in der That. Man nimmt von dem mittheilen in der Grund-Wissenschaft den Begrif so, daß gemacht werden soll, daß einem andern etwas zugeeignet werde, welches ihm vorher nicht zukam. So wie man einem ein Buch, eine Gabe, eine

Erkänntnis von einer Sache mittheilet. Diese Art der Mittheilung ist aus dem Geschlechte der würckenden Ursachen genommen, und schicket sich freylich nicht vor die metaphysischen Wesen: denn es müste da ein Ding um der Mittheilung ein ander Wesen bekommen, als es vorher hätte, und also dieses Wesen desselben nicht nothwendig seyn. Lasset uns der Sache etwas genauer nachdencken.

§. 420.

Was mitheilen sey, dessen Bedeutungen.

Wenn man auf den Gebrauch zu reden acht hat, so wird man finden, daß überhaupt gesagt werde, daß etwas einem andern etwas mittheile, wenn in dem einen ein Grund angetroffen wird von dem, was dem andern zukommt. Folglich wenn das, was dem einen zukommt, ohne das andere nicht begreiflich ist, daß es ihm zukomme. (§. 398.) So theilet einer dem andern seine Gedancken mit, wenn in dem einen der Grund ist, woraus sich begreifen lässet, daß dem andern diese Gedancken zukommen. Dieses nun, was dem andern zukommt, um eines andern willen, welches den Grund dessen, daß es demselben zukomme, in sich enthält, ist entweder so beschaffen, daß sich vorher eine Zeit gedencken lässet, da es ihm noch nicht zukam, oder es ist dieses nicht. Ist das erste, so wird durch etwas anders gemacht, daß dem einen etwas zukomme, welches ihm vorher nicht zukam; und so wird in dem Geschlech-

te

te der würckenden Gründe und Ursachen einem andern etwas mitgetheilet. (in genere rationum et causſarum efficientium communicatur aliquid) Z. B. wenn einer durch Worte einem andern seine Gedancken mitthei-
let; wenn GOtt dem blos möglichen die Wirck-
lichkeit mittheilet. Und auf diese Art läſſet sich nicht gedencken, daß das metaphysi-
sche Wesen eines andern Dinges einem andern Dinge mitgetheilet werden solle, sowol um der Nothwendigkeit, als um der Ewigkeit dieser Wesen aller Dinge. Und die-
ses wird auch schon in der Grund-Wissenschaft erwiesen. Sie werden auch deswegen incommunicabel genennet. Der andere Fall aber ist auch möglich, und es kan auch so etwas einem andern mitgetheilet werden. Wenn nemlich in etwas andern ein Grund ist, woraus sich begreifen läſſet, daß dem andern etwas zu-
komme, welches ihm aber beständig zugekommen ist. Und so wird etwas einem andern nach dem Grunde des Seyns, auch in dem Geschlechte des formalen Grundes und der Ursache communiciret. (in ge-
nere rationis vel causſae formalis communi-
catur.) Gedencke dir zum Beweis einen von Ewigkeit wircklichen vollkommenen Geist, so ist sein Verstand, und Wille, und Wollen, auch von Ewigkeit wircklich. Dem Willen wird von Ewigkeit auch die deutliche Erkänt-
nis, also die Erkänntnis des Verstandes zu

seinen Bewegungs-Gründen mitgetheilet; aber wie? lässet sich vorher eine Zeit alsdenn gedencken, da der Wille schon Wille, und Wollen schon Wollen gewesen, ohne daß diese deutliche Erkänntnis ihm mitgetheilet gewesen wäre? nein! denn es wäre da der Wille und Wollen nicht ewig wircklich, als welcher ohne diese mitgetheilte Erkänntnis nicht bestehen kan. Und eben so lässet sichs auch hier bey denen Möglichkeiten derselben gedencken. Hier in dieser Art der Mittheilung also wird nicht eines von dem, was dem andern mitgetheilet wird, ein subordinirter würckender Grund. (§. 400.)

§. 421.

Wo die Mittheilung des Wesens nach dieser andern Art statt findet.

Nach dieser letzten Art der Mittheilung kan nun zwar das Wesen eines vor sich wircklichen und auch blos möglichen Dinges einer Art, nicht einem anderen wircklichen oder möglichen Dinge einer anderen Art mitgetheilet werden: Denn dieses Ding vor sich, einer andern Art, wird eben ein Ding einer andern Art, durch sein von dem andern verschiedenes Wesen, welches ihm zukommt, so lange dieses Ding gedacht werden soll. Wenn ihm nun das Wesen des Dinges einer andern Art mitgetheilet werden solte, so müste es entweder in dem Geschlechte der würckenden Ursachen geschehen, und das ist unmöglich, (§. 420.) oder in dem Geschlechte der for-

formalen Ursache, und dieses kan auch nicht seyn: Denn es müste alsdenn ein Ding zweyerley Wesen von verschiedener Art haben, und also ein Ding zwey Dinge verschiedener Art seyn. Und das ist ein Widerspruch und unmöglich. (§. 372.) Aber die wesentlichen Stücke eines Dinges vor sich sind so beschaffen, daß eine Mittheilung ihres Wesens in dem Geschlechte des formalen Grundes unter ihnen seyn muß: Denn diese wesentlichen Stücke des Dinges vor sich haben durch einen inneren wesentlichen Einfluß ihr Wesen mit einander gemein, (§. 418.) und also ist in einem derselben der Grund, warum das andere mit demselben verknüpft ist, (§. 418. 406. f.) und zwar darinne, daß sie ihr Wesen mit einander gemein haben; (§. 417. no. 6.) Folglich ist in dem einem wesentlichen Stücke ein Grund enthalten, von dem, was dem andern wesentlichen Stücke zukommt, so wol nemlich, daß sie ihr Wesen gemein haben, als daß sie mit einander verknüpft ein Ding vor sich ausmachen. Dieses Wesen aber, welches dem andern zukömmt, ist ihm nicht etwa eine Zeit vor diesem Einflusse nicht zugekommen, sondern so lange dieses Ding vor sich, und diese seine wesentlichen Stücke in ihrer Verknüpfung gedacht werden, muß auch das einem jeden zukommende Wesen, das sie durch einen innerlichen wesentlichen Einfluß gemein haben, gedacht werden; denn ohne, daß das we-

sentliche Stücke sein Wesen hat, kan es nicht seyn, dieses muß ihm also beständig zu kommen. Folglich wird durch diesen inneren wesentlichen Einfluß, der unter den wesentlichen Stücken eines Dinges vor sich angetroffen wird, und nach welchem sie ihr Wesen mit einander gemein haben, auch das Wesen des einen dem andern in dem Geschlechte des formalen Grundes mitgetheilet. (§. 420.)

Alle diese Sätze und Begriffe sind freylich sehr allgemein, und sie verlangen wohl mit dem Verstande durchgedacht zu seyn, wenn man sie gehörig verstehen, und nicht etwa durch die Einbildung falsche Gedancken damit verbinden will. Wer also noch nicht gewohnt ist, sich in seinen Gedancken über das sinnliche zu erheben, dem wird es freylich schwer vorkommen, dieselben zu begreifen. Zumal da ich hier Begriffe und Sätze anführe und beweise, welche noch nicht eben in ihrer Allgemeinheit gewöhnlich gedacht worden sind. Allein, wenn um dieser Ursachen willen diese Lehren jemand etwas schwer vorkommen, der schreibe es nicht mir, sondern theils der Sache, von der ich rede, die nicht sinnlich ist, theils sich zu. Denn ich habe allezeit die Begriffe deutlich angegeben, und deutlich die Sätze daraus geleitet. Ich habe also gethan, was ich habe thun sollen. Fällt es aber noch dabey schwerer sie zu fassen, so lasse man sich ein ernsthaftes Ueberlegen nicht verdriesen, so wie ich mir es gefallen lassen müssen, sorgfältig die Sache zu überlegen, ehe ich auf diese Wahrheiten gekommen bin.

§. 422.

§. 422.

Das Wesen des Dinges enthält den Grund in sich, von dem übrigen, was einem Dinge zukam, (§. 409.) und es bestimmet also alles das übrige. (§. 399.) Dieses alles, was in dem Wesen eines Dinges gegründet ist, sind die Affectiones des Dinges. Sie werden aber entweder allein durch das Wesen bestimmet oder nicht. Ist das erste, so sind es Eigenschaften; und diese werden entweder durch das gantze Wesen, oder durch einen Theil desselbigen bestimmet: Ist das erste, so sind es eigene, ist das andere, gemeine Eigenschaften: Ist aber das andere, so werden sie nicht gantz durch das Wesen allein bestimmet, entweder also es wird bestimmet, daß sie, wenn das Wesen gesetzt wird, auch gesetzt werden müssen, oder nur, daß sie gesetzt werden können. Das erste kan nicht seyn: denn müste Actu, wenn das Wesen gesetzt wird, auch etwas gesetzt werden, so würde es auch allein durch das Wesen bestimmt. (§. 399.) Daher können diese nur in so fern durch das Wesen eines Dinges bestimmt werden, daß sie gesetzt werden können, wenn das Wesen gesetzt wird, also zufällig. Entweder nun sind es innere oder äusere Bestimmungen des Dinges: ist das erste, so sind es Modi, ist das andere aber, so sind es Beziehungen.

Wodurch das Wesen ein Ding bestimmt wird.

Ich habe nur deswegen diese Begriffe von den Affectionen eines Dinges angegeben, damit man kurtz sehe, was durch das Wesen be-

bestimmt werde. Denn weitläuftig will ich mich noch hierbey nicht aufhalten, weil ich das schon, als aus der Grund-Wissenschaft bekannt ansehen kan. Nur will ich dabey erinnern, daß diese Begriffe besser seyn, als die sogenannten propria der Scholasticker. Ihre vier Arten, die sie davon machten, fassen diese zwar auch in sich, aber nicht so genau, als es seyn solte. Die propria quarti modi nemlich begreifen sowol die eigenen Eigenschaften, als auch alle die wesentlichen Stücke eines Dinges nach dem Begriffe, den sie davon gegeben, in sich. Wie es denn überhaupt ein Fehler ist, daß die Alten diese wesentlichen Stücke von den Affectionen nicht sorgfältig genug unterschieden haben. Und ich habe schon bemerckt, daß Schubert dieses auch nicht gethan hat: (§. 413.) aber eben daraus ist Verwirrung entstanden, die sich unten bald zeigen wird. So pfleget man alles, was nur in dem Begriffe GOttes verschiedenes gedacht werden kan, unter die Eigenschaften GOttes zu zählen. Aber dieser Begrif ist unstreitig zu weitläuftig von den Eigenschaften GOttes. Es müssen nach demselben seine wesentlichen Stücke, und die Personen der Gottheit selbst mit darzu gerechnet werden. Und dieses giebt in der Lehre von der Dreyeinigkeit grose Schwierigkeiten. Es macht, daß ihre Reihe der Prädicamenten nicht ausführlich sey, und daß das unendliche Wesen nicht mit in ihre Reihe der Prädicamenten gebracht werden könne. Daher es besser ist, die Sache sich nach dieser Scale, als nach jener vorzustellen.

§. 423.

Wa: Kraft sey. Nun können wir der Sache etwas näher tre-

kreten, und den Begrif des vor sich bestehenden Dinges und des Suppositi aus einander setzen. Diese Begriffe aber setzen eine genauere Betrachtung der Kraft voraus. Es ist daher nöthig, daß wir uns zuerst davon sattsam unterrichten. Zumal, da nicht alle eben den gehörigen Begrif von derselben ehedem, und auch noch jetzo gehabt haben und haben. Lasset uns also dieser Sache etwas genauer nachdencken. Ich habe schon oben (§. 27. 28.) einen Begrif davon gegeben. Ich habe mich aber da nicht zu weitläuftig dabey aufgehalten. Hier muß ich mich umständlicher einlassen. Denn hier werden die Lehrgründe angegeben werden, welche zu unseren Erläuterungen der hochgelobten Dreyeinigkeit unentbehrlich sind. Dasjenige, was den Grund von etwas in sich enthält, wird ein **Principium** genennet. Das Principium aller wircklichen Bestimmungen eines Dinges aber ist die Kraft.

Ich habe schon oben (§. 27. 28.) mit bemercket, wie man auf den sonst schweren Begrif von der Kraft überhaupt kommen kan. Denn es ist bekannt, daß man vor Leibnitzens Zeiten schwerlich einen guten Begrif davon hat erhalten können. Man gebe nemlich acht, warum Dingen verschiedene Kräfte beygelegt werden. Unsere Seele hat eine vorstellende, unser Cörper eine bewegende Kraft: Warum? weil die Seele ein Principium der Gedancken, und der Cörper ein Principium der Bewegungen ist. Man nehme von Gedancken und Bewegungen das allge-

gemeine, sie sind wirckliche Bestimmungen; so erhält man den allgemeinen Begrif von der Kraft, daß sie ein Principium der wircklichen Bestimmungen eines Dinges sey. So wie dasjenige kräftig genannt wird, in welchen man einen Grund zu wircklichen Bestimmungen antrift.

§. 424.

Was vor ein falscher Begrif mit der Kraft verknüpft wird.

Einen Haupt-Gedancken muß ich gleich anfangs in diesem Begriffe wohl erwegen, und feste setzen, da viele denselben nicht so genau, als sie solten, bey der Kraft haben. Viele stellen sich die Kraft in einem Subjecte, als eine Fähigkeit, oder eine gewisse Potentz vor. Daher sind die Redens-Arten entstanden, daß eine Kraft in einem Dinge angetroffen werde, daß in der Substantz eine Kraft sey, daß ihr eine Kraft zukomme. Dieses aber ist es, was ich läugne. Nemlich, daß man sich die Kraft, als in einem Subjecte, in welchem sie wär, vorstellen soll, wenn man eigentlich einen Begrif von der Kraft haben will. Ich behaupte, daß die Kraft selbst das Subject sey, in welcher hernach die Fähigkeiten, Potentien, und Bemühungen angetroffen werden. Ich will daher dieses auf eine gedoppelte Art erweisen; sowol aus den Begriffen directe, als auch indirecte, indem ich zeigen werde, daß Widersprüche gedacht werden müssen, wo man die Kraft in ein besonderes Subject, und gleichsam ein Behältnis derselben setzen will.

§. 425.

§. 425.

Die Kraft ist das Principium der wircklichen Bestimmungen eines Dinges, und enthält also den Grund der Wircklichkeit derselben in sich: (§. 423.) mithin ist sie auch ein Subject der wircklichen Bestimmungen. (§. 373. no. 2.) Ferner kan man es so beweisen: gesetzt die Kraft sey in einem Subjecte: so ist dieses Subject, in welchem sie zu seyn gedacht wird, entweder blos möglich oder wircklich. Soll das erste seyn, so müste das blos mögliche das wirckliche in sich enthalten, und das wirckliche in dem blos möglichen gegründet seyn; (§. 373. no. 2. 382.) Ja man müste sich vorstellen, daß das blos mögliche schon sein Seyn auser der Vorstellung hätte, welches doch nicht ist: (§. 372.) soll sie aber in einem wircklichen Subjecte seyn, so wird ja diese Wircklichkeit dieses Subjects wieder durch die Kraft gesetzt: (§. 382.) soll nun also alle Kraft, als in einem Subjecte seyn, so muß dieses Subject wieder in einem Subjecte seyn; welches, da es wieder nicht blos möglich seyn könte, wircklich seyn, und also wieder in einem Subjecte seyn müste. So käm man auf einen Progressum in infinitum. (§. 408.) Und daher ist es gar nicht zu gedencken, daß die Kraft in einem Subjecte seyn solte. Sie ist vielmehr selbst das Subjectum der wircklichen Bestimmungen derselben.

Die Kraft ist selbst das Subject, und ist nicht als in einem Subjecte.

§. 426.

Was Handlung und Leiden sey.

Man pfleget auch noch andere Begriffe von der Kraft anzugeben. Damit nun die Fruchtbarkeit meines Begriffes desto mehr erhelle, will ich dieselben aus diesen herleiten, und zeigen, wie sie sich dargegen verhalten. Weil nun in diesen andern Begriffen von der Kraft, der Begrif von den Handlungen angetroffen wird, so will ich erstlich diesen Begrif aus meinen bestimmen. Die Kraft ist das Principium der wircklichen Bestimmungen eines Dinges; (§. 423.) die wircklichen Bestimmungen aber, die in der Kraft gegründet sind, sind entweder innere oder äusere. Die inneren sind entweder in der eigenen Kraft eines Dinges, oder in der Kraft eines anderen gegründet: ist das erste, so ist sie eine Handlung, ein Thun, welche also eine innere wirckliche Bestimmung ist, die in der eigenen Kraft eines Dinges den Grund ihrer Wircklichkeit hat; ist das andere, so ist es ein Leiden; welches daher eine innere wirckliche Bestimmung ist, die in der Kraft eines anderen Dinges einen Grund der Wircklichkeit hat.

Es ist bey den Begriffen von dem Thun und Leiden verschiedenes zu bemercken. Was das Thun anbetrift, so habe ich erstlich zu zeigen, daß der Begrif mit dem Gebrauche zu reden, übereinstimme. Setze, daß du denckest: so nennest du diesen hervorgebrachten Gedancken eine Handlung: aber sie ist auch eine innere Bestimmung, welche durch die

Krafe

Kraft deiner Seele hervorgebracht wird, also eine wirckliche innere Bestimmung, die in der Kraft deiner Seele ihren Grund hat. Und man kan diesen Begrif bey allen anderen Handlungen anwenden. Das eine könte einem in diesem Begriffe anstößig seyn, daß ich allezeit eine innere Bestimmung zu der Handlung erforderte. Dieses scheint zwar wol bey den sogenannten inneren, nicht aber bey den äuseren Handlungen zu seyn. Wenn einer den andern hinstösset, so ist ja dieses Hinstossen keine innere Bestimmung, aber doch eine Handlung. Allein, wenn man die Sache genauer erweget, so wird dieser Zweifel bald wegfallen. Man unterscheide nur die Handlung selbst von dem, was durch die Handlung wircklich wird. Die Handlung selbst muß allezeit eine innere Bestimmung der Kraft seyn, wie denn die Bestimmung meines Cörpers, wodurch ich den anderen hinstosse, in der Kraft meines Cörpers zu suchen ist; dasjenige aber, was durch die Kraft wircklich wird, ist entweder nur etwas, was in dem Dinge selbst wircklich geleistet wird, oder es ist etwas, das in einem anderen Dinge wircklich wird. Das erste giebt die **inneren** (actiones immanentes,) das andere die **äuseren Handlungen.** (actiones transeuntes.) Man hat auch noch andere Begriffe davon. Weil nemlich doch durch eine Handlung allezeit etwas wircklich wird: so sagt Darjes in Element. Metaph. Ont. §. 12. die Handlung sey etwas, welches den Grund der Wircklichkeit von etwas in sich enthält; nur daß durch diesen Begrif die Kraft selbst und die Handlungen derselben nicht sattsam unterschieden werden, welche aber doch unterschieden sind, und der Gebrauch zu reden auch

von

von einander unterscheidet. Er leitet selbst in besagten Elementis Ontol. §. 14. aus seinem Begriffe her, daß alle Handlung eine Kraft sey. Da doch vielmehr es eine Ausübung der Kraft ist, oder auch nach der Benennung der Aelteren die Kraft in actu secundo ist, welches zusammen gesetzte Wort aber nur die Ausübung der Kraft bedeutet. Von denen Handlungen endlicher Dinge giebt der Herr Baron von Wolf in Ontol. §. 713. den Begrif, daß sie Veränderungen des Zustandes sind, deren Grund in dem Subjecte, welches denselben ändert, ist. Es lässt sich aber dieser Begrif auf die Handlungen GOttes nicht anwenden, als welcher keiner Veränderung fähig ist. Daher ich nur den Begrif etwas allgemeiner gemacht, und an statt Veränderung, innere wirckliche Bestimmung gesetzt habe. Ich werde aber hernach selber zeigen, daß die Handlungen der unendlichen Kraft keine Veränderungen in derselben sind.

Was nun das Leiden einer Kraft betrift, so wird man finden, daß der Begrif dem Gebrauche zu reden gemäs ist. Wenn einer dem andern eine Maulschelle giebt, so leidet der etwas, der sie bekommt, aber seine Schmertzen und das andere, was bey dem Leidenden als Leidenden angetroffen wird, sind innere wirckliche Bestimmungen, nur daß sie in einer andern Kraft, dessen nemlich, der die Maulschelle gegeben hat, gegründet sind. Es scheinet aber, als wenn dieser Begrif nicht mit dem Begriffe von der Kraft bestehen könte. Soll nemlich die Kraft selbst das Principium ihrer wircklichen Bestimmungen, und also auch ihrer Leiden seyn, so muß sie ja auch den Grund ihrer Leiden in sich enthalten;

(§. 423.)

(§. 423.) und also können ja die Leiden nicht in einer andern Kraft den Grund ihrer Wircklichkeit haben. Allein auch diese Schwierigkeit wird sich heben lassen, und uns zugleich auf eine wichtige Wahrheit leiten. Das ist wahr, und folget gar leichte aus dem Begriffe, daß die gantze Kraft bey ihrem Leiden sich nicht blos leidend verhalten kan: denn es muß in ihr allezeit ein Grund zur Wircklichkeit der Bestimmungen von ihr angetroffen werden. Daraus folgt, daß unter den Kräften kein physischer Einfluß statt findet, sondern nur ein idealischer, wenn ein Einfluß statt findet. Nemlich die eine Kraft A enthält den Grund in sich, warum die andere Kraft B sich vielmehr zu der Hervorbringung dieser Bestimmung X, als einer andern, so und nicht anders bestimmet. Denn so verhält sich die Kraft B bey der Hervorbringung der Bestimmung X leidend, in so fern der Grund ihrer Wircklichkeit in der Kraft A zu suchen ist; aber sie thut auch etwas, weil X durch die Kraft des Dinges B hervorgebracht wird. Und so wird die Veränderung, und also die wirckliche Bestimmung des leidenden B eine Handlung desselben, welches bey dem idealischen Einflusse ist. Siehe Baumgartens Metaph. §. 212.

§. 427.

Die Kraft ist das Principium aller wircklichen Bestimmungen eines Dinges; (§. 423.) folglich auch ein Principium der Handlungen eines Dinges. (§. 426.) Und also enthält die Kraft den Grund zu den Handlungen eines Dinges in sich. (§. 423.) Die Kraft ist also

Die Kraft enthält den Grund der Handlungen in sich.

dasjenige, was den Grund der Wircklichkeit der Handlungen in sich enthält.

Diesen Begrif haben der Herr Baron von Wolf in der grössern Ontol. §. 722. angegeben. Und Herr Schubert hat denselben auch vor gut befunden in instit. Metaph. §. 84. Es könimt auch damit der Begrif des Herrn Darjes überein. Dieser sagt in Elem. Metaph. Ontol. cap. II. §. 10. die Kraft sey das principium fiendi. Das ist ein principium, welches den Grund der Wircklichkeit eines andern in sich enthält; siehe besagte Elem. Phil. Prim. §. CLXVIII. Man könte aber auch den Begrif von der Kraft geben, daß sie dasjenige wär, welches den Grund der Wircklichkeit in sich enthält: denn die Kraft setzt die Wircklichkeit; (§. 382.) da alsdenn die Kraft nicht nur der Grund der Wircklichkeit der Handlungen, sondern überhaupt aller wircklichen Bestimmungen des Dinges wär. Man könte dabey sich zwar einfallen lassen: auf diese Art aber fiel die Erhaltung der endlichen Kräfte weg, wenn der Grund der Wircklichkeit in ihnen angetroffen wird. Allein dieses scheinet nur so, es ist aber nicht. Wenn die Kraft ein Principium der Wircklichkeit seyn soll, so wird voraus gesetzt, daß die Kraft selbst da sey. Und in der Erhaltung wird eben diese Kraft in ihrer Dauer gesetzt.

§. 428.

Die Kraft ist eine Bemühung zu handeln.

Wenn ein hinreichender Grund zu einer Handlung in einem Dinge ist, so sagt man, daß sie eine Bemühung zu handeln habe. Ob ich zwar nicht leichte einen deutlichen Begrif von dieser Bemühung finde; auch wohl gar

gar von einigen geglaubt wird, daß es nicht möglich sey, davon einen zu geben; so wird man doch, wenn man auf sich acht giebt, leichte mercken, daß wir alsdenn eine Bemühung zu einer Handlung haben, wenn schon hinreichender Grund zu der Hervorbringung dieser Handlung in uns ist. Da nun aber die Kraft das Principium der Handlungen ist, und also den hinreichenden Grund zu Handlungen in sich enthält; (§. 427.) so kommt der Kraft auch eine Bemühung zu Handlungen zu.

Und daher ist der Begrif genommen worden, den der Herr Baron von Wolf in Ontol. lat. §. 722. und Bilfinger in dilucit. §. 252. und andere gegeben. Schubert meynet in instit. Metaph. §. 84. in schol. daß dieser Begrif verwirret sey. Diesem Uebel habe ich durch einen deutlichen Begrif von der Bemühung zu handeln abgeholfen. Darjes in instit. Met. Ont. §. XV. giebt den Worten nach einen andern Begrif davon, welcher aber der Sache nach mit meinem Begriffe überein kommt. Canz spricht in notion. fundam. regim. DEI annexis §. 461. vis est conatus entis existentiam suam testatam reddendi, welches auch gleich viel ist: denn durch Handlungen zeigt eine Sache ihre Wircklichkeit. Uebrigens bemercke ich, daß man diese Bemühung in der Kraft nicht eben als das Wesen der Kraft anzusehen hat; sondern es muß dieselbe, als in der Kraft, wircklich vorgestellet werden. Die Kraft ist das Principium dieser Handlungen. Diese enthält den Grund also zu Handlungen in sich. Dieser Grund ist eben die Bemühung. Und darinne stim-

met Walch in Lexic. Philos. sub tit. Kraft überein, da er den Grund der Bemühung, die Bemühung und die Handlung unterscheidet. Diejenigen, welche die Kraft, als etwas, welches in seinem Subjecte wircklich ist, sich vorstellen, meynen auch, daß eben diese Bemühung die Kraft selbst sey. Allein dessen Ungrund ist schon gewiesen worden. (§. 425.) Und wie nöthig und nützlich es sey, daß die Kraft selbst, als das Subject, erwogen werde, wird aus den wichtigen Folgen, die aus dieser Betrachtung werden hergeleitet werden, mehr als zu viel erhellen.

§. 429.

Was die unendliche und endliche Kraft sey.

Die Kraft ist das Principium aller wircklichen Bestimmungen eines Dinges: (§. 423.) entweder nun ist sie ein Principium, welches alle in einem Dinge zusammen mögliche Bestimmungen auf einmal wircklich bestimmet, oder es ist dieses nicht; sondern es werden nach Beschaffenheit des Dinges einige Bestimmungen zugleich, und andere nach einander bestimmet. Ist das erste, so ist es die unendliche Kraft, ist das andere, so ist es eine endliche Kraft. Was die unendliche Kraft anbetrift, so wird diese Kraft mit Recht die unendliche genennet: denn das unendliche Ding ist dasjenige, in welchem alles zusammen mögliche auf einmal angetroffen wird. Siehe des Baron von Wolfs Ontol. §. 838. Dieses aber leistet die unendliche Kraft, da sie alle zusammen mögliche Bestimmungen auf einmal wircklich bestimmet. Und also wird diese Kraft

mit

mit Recht die unendliche genennet. Und eben daraus ist im Gegentheil klar, warum die entgegen gesetzte Kraft eine endliche genennet worden ist. Ja man siehet ohne mein Erinnern, sowol, daß das Ding der ersten Ordnung das unendliche Ding sey, als auch, daß seine Kraft die unendliche seyn müsse. (§. 374.) Hingegen müssen die Dinge der andern Ordnung und ihre Kräfte endlich seyn. (§. 374.) Was also von dem Dinge der ersten und andern Ordnung ausgemacht worden, das muß auch von dem unendlichen und endlichen Dinge wahr seyn.

Es ist aus der natürlichen Gottesgelahrheit schon bekannt, daß GOtt dieses unendliche Ding sey, und daß ihm diese unendliche Kraft eigen sey. Von endlichen Dingen aber haben wir Beyspiele genug an und um uns. Diese nemlich, wenn sie wircklich seyn, haben ihr Wesen und Eigenschaften zugleich wircklich: ihre Handlungen und Leiden aber werden eine nach den andern hervorgebracht und bestimmet. So wie in unserer Seele eine Vorstellung nach der andern wircklich wird. Ich habe aber diese Begriffe deswegen vorausgesetzt, damit ich nun zeigen kan, daß die Handlungen der endlichen Kräfte zwar Veränderungen sind, aber nicht der unendlichen Kraft. Und da ohne dem eine Schwierigkeit darbey ist; so will ich dieses besonders zeigen.

§. 430.

In so fern ein Ding anders bestimmet wird, hat es eine Abwechselung, (variationem) Was Abwechselungen und Veränderungen sind.

welche auch in weitläuftigem Verstande schon eine Veränderung genennet wird, (mutatio) welches aber doch nicht in eigentlichem Verstande gesagt werden kan; denn man pflegt ja die Veränderung eine Abwechselung der zufälligen inneren Bestimmungen (variationem modorum) zu nennen. Und wird also die Abwechselung zum Geschlechte des Begrifs der Veränderung gemacht. Mithin muß ja die Veränderung in eigentlichem Verstande nicht mit der Abwechselung vermischet werden. Lasset uns also dieses genauer bestimmen, wenn ein Ding anders bestimmet wird, und also eine Abwechselung hat, so geschiehet es entweder in Betrachtung seiner inneren Bestimmungen, oder blos der äuseren, oder beyder zugleich. Ist das erste, so entstehet daher eine eigentliche Veränderung. Ist das andere, so ist es eine blose äusere Abwechselung, welche also in dem Dinge selbst nichts ändert. Ist das dritte, so erhalten wir eine mit einer äuseren Abwechselung verknüpfte Veränderung. So setze z. B. ich säse gantz stille, und einige in meiner Stube um mich sitzende Freunde stünden auf, und giengen an die Bücher, so wär in so fern nur eine äusere Abwechselung da. Vorher war ich äuserlich so bestimmet, daß sie neben mir sasen, nun aber so, daß sie bey den Büchern stehen, und etwas nachschlagen. Von Veränderungen in uns brauche ich keine Beyspiele zu geben. Die Gedancken, die in uns

nach

nach und nach entstehen, sind Beyspiele genug davon. Dieses will ich hier noch bemercken. Die Veränderung wird durch die Abwechselungen der inneren Bestimmungen eines Dinges erhalten. Nun ist bekannt, daß das Wesen und Eigenschaften eines Dinges, da sie schlechthin nothwendig sind, keiner Abwechselung unterworfen sind. Daher bleiben nur die zufälligen inneren Bestimmungen übrig. Daher entstehet der vorher angeführte Begrif von der Veränderung. Ferner ist aus der Grund-Wissenschaft bekannt, daß allezeit, wenn eine innere zufällige Bestimmung gesetzt wird, auch eine Einschränckung gesetzt wird. Folglich ist die Veränderung eine Abwechselung der Einschränckungen. Siehe des Baron von Wolfs ontol. §. 831. Ferner siehet man, daß, wenn ein Ding geändert und also innerlich anders bestimmet werden soll, entweder eine Bestimmung zu dem Dinge, oder von ihm kommen müsse, oder es müsten seine Bestimmungen anders mit einander verknüpft werden. Und darauf müssen alle Veränderungen gehen: doch kan die dritte Art nur bey zusammengesetzten Dingen statt finden, deren Theile, indem sie in einem anderen Ort versetzt werden, anders mit einander verknüpft werden.

§. 431.

Die unendliche Kraft bestimmet alles in ihr zusammen mögliche auf einmal wircklich; (§. 429.) folglich können in ihr nicht Bestimmun-

Die Handlungen der unendlichen Kraft sind

keine Veränderungen, aber wohl der endlichen.

gen darzu noch davon kommen, wie auch ihre Bestimmungen nicht anders in ihr verknüpft werden, als sie sind, denn sonst wär etwas in ihr mögliches, nemlich diese andere Verknüpfung der Bestimmungen vorher nicht wircklich, und sie also nicht die unendliche Kraft gewesen. Folglich kan in der unendlichen Kraft keine Veränderung statt finden, (§. 430.) und daher sind die Handlungen der unendlichen Kraft auch keine Veränderungen. (§. 426.) Aber die endlichen Kräfte bestimmen auser dem, was ihnen allein um des Wesens halber zukommt, und also ihre Handlungen nach und nach; (§. 429. 426.) folglich kommen alsdenn, wenn diese etwas thun, Bestimmungen in dieselben, die vor der Handlung nicht wircklich in ihnen waren, und daher sind die Handlungen der endlichen Dinge Veränderungen. (§. 430.)

Daher siehet man, daß der Begrif, welcher von dem Herrn Baron von Wolf in ontol. §. 713. von der Handlung gegeben worden, seine Richtigkeit habe, wenn von den Handlungen der endlichen Kräfte die Rede ist, als worauf derselbe auch hauptsächlich gesehen, und hernach dem unendlichen diese Begriffe per eminentiam, wie man zu sagen pflegt, beygelegt hat. Ich habe nur diesen Begrif allgemeiner gemacht, und kan nun diesen besonderen daraus herleiten. Ich will aber doch hier noch einer Schwierigkeit entgegen gehen, die bey den Handlungen des unendlichen Dinges, und also GOttes einem entstehen kan. Es ist leichte auf den Gedan-

dancken zu verfallen, daß auch in GOtt Veränderungen um seiner Handlungen angenommen werden müsten. Ob nemlich gleich die inneren Handlungen GOttes keiner Veränderung fähig wären, so müste es doch bey den äuseren seyn: (§. 426.) denn GOTT würckte äuserlich nach und nach. Z. B. wenn GOtt jetzo in die jetzt lebende Gläubige auf gewisse Art würcket, so hat er ja vor hundert Jahren, oder ehe die Welt wircklich war, nicht so würcken können, weil da der Gegenstand, in welchen GOtt auf diese Art würcken solte, nicht wircklich war. Mithin wär doch auch eine Handlung in GOtt, die vorher nicht in ihm gewesen wär, und also wären ja Veränderungen in ihm. Allein so schwerer auch dieser Zweifel sonst ist, wenn die Sachen nicht aus einander gesetzt werden, so leichte lässet er sich nun heben. Nemlich, was in GOtt wircklich ist, das ist alles auf einmal wircklich, und kömmt in seiner Kraft keine neue Realität darzu noch davon. Aber eben diese göttliche Kraft mit ihren inneren Actibus und Handlungen, beziehet sich nur nach und nach auf andere Gegenstände, und würckt in sie auf gewisse Weise. Dadurch wird zwar wol in denen Gegenständen eine Veränderung erhalten, wie es bey den Gläubigen geschiehet, aber in GOtt selbst nicht; sondern es sind nur blos äuserliche Abwechselungen, die dadurch erhalten werden. Denn da wird nur bestimmet, daß GOtt Erschaffer, Erhalter, Regierer der Welt sey. Aber alle diese Bestimmungen setzen nicht in GOTT etwas neues; sondern in ihm bleiben alle seine ihm zukommenden Realitäten einmal wie das andere unveränderlich. Es kommt nichts darzu noch davon, was in ihm wircklich seyn soll.

Nächst diesem siehet man hierbey, daß die unendliche Kraft keiner Leiden fähig ist: Denn da diese alle in ihr zusammen mögliche Bestimmungen auf einmal wircklich bestimmet, (§. 429.) so kan nicht durch etwas anderes in ihr eine Bestimmung hervorgebracht werden. Also kan in der unendlichen Kraft keine Bestimmung seyn, die den Grund ihrer Wircklichkeit in etwas anderen hätte, und also ist sie keiner Leiden fähig. (§. 426.) Die endlichen Kräfte aber, da sie nicht alles auf einmal bestimmen, sondern nach und nach verschiedenes in ihnen bestimmet wird, sind ihrer fähig, (§. 426.) und also können endliche Kräfte allein nur Leiden haben.

§. 432.

Verbindung des vorhergehenden mit dem folgenden.

Bis hieher habe ich mich um den Begrif der Kraft überhaupt so wol, als auch der unendlichen und endlichen Kraft bekümmert, auch einige andere Begriffe und Folgen daraus hergeleitet. Nun ist es nöthig, daß wir die Kraft selbst etwas genauer betrachten. Ich sage etwas genauer betrachten. Denn ich werde nur hauptsächlich das weiter aus einander setzen, was zu meinem Endzwecke dienlich ist. Und da werde ich theils auf die Kraft selbst, theils deren Wesen, und theils das, was in dem Wesen derselben gegründet ist, zu sehen haben. Was zuerst die Kraft selbst anbetrift, so sollen davon einige Wahrheiten, die die Beschaffenheit derselben zu erkennen geben, ausgemacht werden.

§. 433.

§. 433.

Die Kraft ist das Ding vor sich: Die Kraft ist das Principium aller wircklichen Bestimmungen eines Dinges, (§. 423.) und ist daher selbst ein Subject derer in ihr befindlichen wircklichen Bestimmungen. (§. 425.) Daher kan die Kraft schon seyn, ohne daß es nöthig ist, daß sie eine Bestimmung von etwas andern wär, da sie selbst schon ein Subject ihrer Bestimmungen ist. Und folglich ist die Kraft ein Ding vor sich. (§. 373.) Die Kraft ist das Ding vor sich.

Dieser Satz ist gegen die zu mercken, welche die Kraft nur, als ein Vermögen oder Bemühung in einem Dinge vor sich ansehen, und daher als etwas innerliches wirckliches erwegen, (§. 375.) da doch die Kraft das Principium und Subject dieser in ihr wircklichen Bestimmungen ist. (§. 425.)

§. 434.

Die Kraft ist ein einfaches Ding: Das Ding vor sich ist das einfache Ding. Da nun die Kraft das Ding vor sich ist, (§. 433.) so muß auch die Kraft ein einfaches Ding seyn. Die Kraft ist ein einfaches Ding.

Es ist hierbey verschiedenes anzumercken. Hauptsächlich hat man zweyerley hier zu erwegen. Das erste ist der Begrif von dem einfachen Dinge. Ich will hier aber nicht die verschiedenen Bedeutungen des Worts von dem einfachen Dinge untersuchen. Man kan davon des berühmten Mosheims Noten zu Cudworths System. intel. T. I. p. 36. 37. nachsehen. Ich will vielmehr zeigen, daß

er

er dem Gebrauche zu reden der neuern gemäs sey, ob er gleich den Worten nach verschieden ist. Dieses aber wird keiner übel auslegen, wer versteht, daß es erlaubt sey, dasjenige richtige Merckmahl zu einem Begriffe zu erwehlen, welches am fruchtbarsten ist, und doch einen bestimmten Begrif giebt. Ich will aber, um desto sicherer zu gehen, diesen angegebenen Begrif mit den Begriffen, welche man sonst zu geben pflegt, vergleichen. Der, der ihm am nächsten kommt, ist des Hn. Prof. Darjes in instit. Met. T. I. Monad. §. 1. Er sagt: irresolubile, quod ita possibile, vt non sit determinatio alterius, est ens simplex. Die Differentz dieses Begriffes ist unmittelbar klar. Denn ein Ding vor sich ist möglich so, daß es nicht eine Bestimmung von etwas anderen seyn müste. (§. 373.) Das Geschlechte aber ist, es soll ein untheilbares Ding seyn. Ich will dieses auch aus meinem Begriffe zeigen. Das ist **untheilbar**, dessen Bestimmungen so zusammen verknüpft sind, daß keine derselben ihre Wircklichkeit vor sich haben kan. Das Ding vor sich nun hat seine Bestimmungen, und diese sind das innerliche mögliche. (§. 375.) Diese aber haben nur ihre Inexistentz, wenn sie wircklich sind, können aber nicht vor sich ihre Wircklichkeit haben. (§. 383.) Daher sind die Bestimmungen des Dinges vor sich so zusammen, daß keine derselben ihre Wircklichkeit vor sich haben kan, folglich ist es **untheilbar**. Nun wird sich auch der Begrif des Hn. Bar. von Wolfs herleiten lassen. Er sagt in Ontol. §. 673. ens simplex est, quod partibus caret. Er verstehet aber darunter partes quantitatiuas, so wie die Alten sich ausdrucken. Siehe *Dominicum de Flandria* in XII. Libr. Metaph. LVII. quaest.

19. Art. Denn solche Theile sind eben Dinge, die ihre Wircklichkeit vor sich haben, welche aber in dem Dinge vor sich nicht angetroffen werden. Daher kömmt es auch, daß sie nicht auser einander seyn, und keine Ausdehnung geben. Denn nur die Dinge, die vor sich wircklich sind, wenn sie mit einander vereiniget werden, können nicht in einander, sondern müssen ausser einander seyn, und geben die Coexistentz. (§. 382.) Und daher entstehet der Begrif, es sey ein einfaches Ding dasjenige, was nicht aus Theilen, die auser einander wircklich sind, bestehe. Siehe **Canzen** in notion. fundam. regim. DEI vniu. annex. §. 471. **Baumgarten** in Met. §. 219. **Schubert** in instit. Met. §. 351. und andere. Ja es kömmt auch damit des **Canzens** Begrif, den er in regim. DEI vniu. §. 9. und in der ontol. Polem. §. 134. gegeben, überein. Er sagt, daß ein einfaches Ding erhalten werde: Quum in re formanda nullae coëant res aliae componentes, sed modi duntaxat et affectiones quaedam in ea esse cognoscantur, quae sine rebus non sunt posfibiles. Das ist kurtz so viel: wenn etwas nicht aus Bestimmungen bestehet, welche ihre Wircklichkeit vor sich haben. Denn sonst werden wir sehen, daß auch das einfache Ding seine wesentlichen Stücke habe. Er hat aber den Begrif so angegeben, damit man nicht etwa dencke, daß in einem einfachen Dinge gar nichts verschiedenes seyn müsse; allerdings hat es sein inneres mögliches, nur sind diß nicht Dinge vor sich, und dadurch wird es auch sowol von den Pytagorischen, als Epicurischen Einheiten sattsam unterschieden. Nächstdem wird man sich vielleicht wundern, warum ich jede Kraft ein einfaches Ding zu seyn, feste setze.

Man

Man wird glauben, daß ich eines Theils der Sache zu wenig, andern Theils zu viel thue. Und dieses daher, weil man das Wort Kraft auch in Fällen braucht, wo man nicht sagen kan, daß unter ihr ein einfaches Ding verstanden werde. So leget man ja Cörpern eine Kraft, und zwar eine bewegende Kraft bey. Ist sie denn da ein einfaches Ding? allein so wie der Cörper selbst ein aus einfachen Dingen, und also aus Kräften zusammen gesetztes Ding ist, so ist es auch mit seiner bewegenden Kraft. Wenn ich nicht gar zu weit von meinem Endzwecke geführet würde, könte ich zeigen, wie aus der durch den Zusammenhang zu erhaltenden Verknüpfung derer einfachen Dinge und Kräfte, die bewegende Kraft eines Cörpers entstünde. Ich habe diese sonst sehr schwere Materie bey meinen Nebenstunden auseinander gesetzt. Giebt mir GOtt Zeit, daß ich meine Monadologie herausgebe, so will ich da dieses zeigen. Gewis, es sind da noch Knoten, die ich noch nicht aufgelöset gefunden. Ein einfaches Ding soll keine bewegende Kraft haben, und doch soll sie bey Cörpern, die doch nur aus einfachen Dingen bestehen, angetroffen werden. Ferner wie kömmts, daß unsere Seele nicht ein Theil von unserm Cörper wird, da sie doch auch mit ihm verknüpft wird. Allein hier will ich mich in die Auflösung dieser und anderer spitzigen Fragen nicht einlassen. So viel ist genug, daß die bewegende Kraft eines Cörpers nicht eine eintzige Kraft sey, sondern es ist ein Phänomenon, das aus der Verknüpfung verschiedener Kräfte entstehet. Ferner wird auch Dingen eine Kraft beygelegt, die zwar keine Cörper, aber auch keine einfachen Dinge, sondern nur Bestimmungen derselben sind.

sind. Wir haben oben selbst der göttlichen Offenbarung eine Kraft zugeeignet. Und es ist gewöhnlich, daß dieser oder jener Gedancke und Bewegungs-Grund kräftig genennet wird. Allein da wird ihm analogisch eine Kraft beygelegt. Man merckt einen Grund zu Veränderungen, und sagt deswegen, daß eine Kraft da sey.

§. 435.

Die Kraft hat ihr Wesen.

Was nun oben von dem Dinge vor sich bewiesen worden, daß muß auch alles von der Kraft gelten. (§. 433.) Ferner was von dem Dinge der ersten Ordnung gezeigt worden, das gilt von der unendlichen, so wie das von der endlichen Kraft wahr seyn muß, was von dem Dinge der andern Ordnung und seiner Wircklichkeit bewiesen worden ist. (§. 429.) Ich will dieses nicht noch einmal wiederholen, damit ich die Abhandlung nicht ohne Noth erweitere. Ein jeder kan dieses selbst thun. Lasset uns genauer auf die Betrachtung des Wesens dieser Kraft sehen. Sie ist das wirckliche Ding vor sich, (§. 433.) ja sie giebt das physische Wesen. (§. 414.) Damit nun also dieses Wesen desto deutlicher erkannt werde, wollen wir uns um die wesentlichen Stücke der Kraft bekümmern. (§. 413.)

§. 436.

Worauf man zu sehen hat, wenn die wesentli-

Die Kraft ist das Principium aller wirckli-chen Bestimmungen eines Dinges. (§. 423.) Alles also, was bey der Kraft gedacht werden kan,

chen Stücke der Kraft angegeben werden sollen.

kan, ist erstlich das Principium selbst, und denn die durch dasselbe zu bestimmenden Bestimmungen. Dieses Principium aber ist dasjenige, was den Bestimmungs-Grund des übrigen in der Kraft in sich enthält, (§. 423.) und folglich ist dieses Principium auch das Wesen derselben. (§. 409.) Wollen wir nun die wesentlichen Stücke der Kraft haben, so müssen wir die Constitutiva derselben haben, wodurch die Kraft ein Principium ihrer wircklichen Bestimmungen wird. (§. 413.) Da nun diese wesentlichen Stücke der Kraft Actus sind; (§. 417. no. 1.) so müssen wir uns um die constituriven Actus bekümmern, durch welche die Kraft ein Principium ihrer wircklichen Bestimmungen wird.

§. 437.

Drey Actus der Kraft.

Nun wollen wir diese Actus angeben:

1) Soll die Kraft ein Principium ihrer wircklichen Bestimmungen seyn: (§. 423.) so muß sie den Grund in sich enthalten, vermöge welches durch sie wirckliche Bestimmungen wircklich geleistet werden können: denn könte sie nicht wirckliche Bestimmungen wircklich leisten, so könte gar nicht gedacht werden, daß sie ein Principium derselben wär; (§. 423.) folglich muß erstlich in diesem Principio ein Actus seyn, vermöge welches

ches wirckliche Bestimmungen wircklich geleistet werden können. (§. 436.)

2) Da nun aber nicht etwas ohne hinreichenden Grund ist: (§. 403.) so können auch gewisse wirckliche Bestimmungen, so und nicht anders, nicht ohne hinreichenden Grund wircklich geleistet werden. **Folglich muß in diesem Principio auch ein Actus seyn, welcher den Grund in sich enthält, warum gewisse wirckliche Bestimmungen wircklich geleistet werden sollen.**

3) So wie nun hinreichender Grund zu der wircklichen Leistung gewisser Bestimmungen in dieses Principii Actu angetroffen wird, bestimmet sie sich auch zu der Hervorbringung derselben. **Und daher muß ein Actus in der Kraft seyn, der die Bestimmungen wircklich leistet, wie hinreichender Grund zu der Leistung derselben in ihr angetroffen wird.**

Wenn wir auf unsere Kraft der Seele mercken, wie sie ein Principium zu ihren Vorstellungen wird, so wird man mercken, wie alle diese drey Actus das ihrige darzu beytragen. Sollen wir nemlich einen gewissen Gedancken wircklich leisten, so muß es uns möglich seyn,

wir müssen die Potentz haben, daß wir diesen Gedancken hervorbringen können, und dieses ist in dem ersten Actu gegründet. Es muß ferner Grund da seyn, warum vielmehr dieser, als ein anderer Gedancke, so und nicht anders hervorgebracht werden soll. Dieser ist in dem andern Actu. Und ist dieser da, so wird derselbe hervorgebracht, so wie Grund zu der Hervorbringung desselben da war. Und dieses gründet sich in dem dritten Actu. Man überlege aber hier alles genau. Denn so allgemein und abgesondert auch diese Lehrgründe sind, so sehr werden wir sie brauchen, wenn das besondere daraus bestimmet werden soll.

§. 438.

Es sind diese Actus die wesentlichen Stücke der Kraft.

Daß aber diese drey Actus die wesentlichen Stücke der Kraft sind, ist daraus klar:

1) Es sind dieses drey verschiedene Actus: dieses erhellet unmittelbar aus ihren Begriffen. (§. 437.)

2) Alle drey müssen voraus gesetzet werden, ehe eine Bestimmung wircklich geleistet werden kan: denn ehe die Kraft nicht etwas wircklich leisten kan, Grund zu der Leistung desselben hat, und sich zu der wircklichen Leistung desselben bestimmet, wird auch dasselbe noch nicht wircklich geleistet. Und daher müssen diese Actus eher gedacht werden, als alle andere wircklichen Bestimmungen und Actus der Kraft.

3) Vermöge dieser drey Actuum wird eben die

die Kraft das Principium ihrer wircklichen Bestimmungen: denn aus diesen lässet sich die wirckliche Leistung dieser Bestimmungen hinreichend begreifen. (§. 437.) Es wird also durch diese Actus die Kraft, was sie ist, nemlich das Principium aller ihrer wircklichen Bestimmungen.

4) Nun ist die Kraft ein Subject ihrer wircklichen Bestimmungen; (§. 425.) folglich sind diese Actus zwar wol in der Kraft, aber nicht als in ihrem Subjecte, sondern da sie selbst die Kraft ausmachen, (no. 3.) so setzen sie selbst das Subject der Kraft.

5) Folglich sind diese drey Actus die constitutiva und wesentlichen Stücke der Kraft (§. 413. 417.)

§. 439.

Einige Folgen.

Hieraus werden sich nun verschiedene Folgen herleiten lassen, die ich zuerst ziehen will, ehe ich ins besondere meine Aufmercksamkeit auf die vorstellende uud zwar verständliche Kraft richte.

1) Nachdem also diese drey wesentlichen Actus der Kraft beschaffen seyn, nachdem ist auch die Kraft selbst beschaffen. Und zwar entweder in einem grössern oder kleinern Complemente, wie diese drey wesentlichen Actus ent-

weder in einem grösseren oder kleineren Complemente sind. (§. 417. no. 2.)

2) Sind also diese Actus in ihrem höchsten Complemente, so sind es *Actus completi in existendo puri* der andern Ordnung, und machen, daß die Kraft selbst ein *Actus completus purus in existendo* der ersten Ordnung wird. (§. 417. no. 3.) Und so ist es mit der unendlichen Kraft. (§. 417. no. 3. 429.)

3) Sollen aber diese Actus in ihrem höchsten Complemente seyn, so muß durch die Kraft, vermöge des ersten Actus alles mögliche wircklich gemacht werden können, vermöge des andern muß in ihr Grund darzu seyn, daß die zusammen mögliche gehörig hervorgebracht würden, und zu deren wircklichen Leistung hat sich diese Kraft dem andern Actui gemäs vermöge des dritten Actus zu bestimmen. (§. 377. 437.)

4) Mit den endlichen Kräften aber verhält es sich gegenseitig. (§. 417. no. 4. 5.)

§. 440.

Sie haben einen inneren wesentlichen Einfluß, und

Die wesentlichen Stücke eines wircklichen Dinges vor sich haben ihr Wesen mit einander gemein, vermöge eines inneren wesentlichen

Ein-

Einflusses; (§. 418.) folglich müssen auch diese drey wesentlichen Actus der Kraft durch einen wesentlichen inneren Einfluß ihr Wesen mit einander gemein haben. (§. 435.) Und dieses erhellet auch aus der Betrachtung der wesentlichen Stücke der Kraft. Das erstere, was in dem ersten Actu gedacht werden kan, ist der Grund, vermöge welches Bestimmungen wircklich geleistet werden können; uud dieser erstere formale Concept ist das Wesen des ersten wesentlichen Stückes der Kraft. (§. 410.) Soll nun aber der andere Actus den Grund in sich enthalten, warum gewisse Bestimmungen, welche vermöge des ersten Actus hervorgebracht werden können, hervorgebracht werden sollen; so muß auch aus diesem Grunde begreiflich seyn, daß sie hervorgebracht werden können, denn sonst ist es kein Grund darzu, daß sie vorgebracht werden sollen. Und so hat also der andere Actus durch einen wesentlichen Einfluß sein Wesen mit dem ersten gemein. (§. 418.) So ist es auch mit dem dritten Actu. Dieser soll sich wircklich bestimmen, dasjenige wircklich zu leisten, worzu nach dem andern Actu Grund da ist. Mithin muß in dem dritten Actu, der wircklich sich zu der Hervorbringung dessen bestimmt, Grund seyn, daß er es leisten kan, und warum er es leistet; also das Wesen des ersten und andern Actus wieder durch diesen wesentlichen Einfluß gemein haben. (§. 418. 416.)

durch ihn ihr Wesen mit einander gemein.

Wir werden dieses, wenn wir besonders die vorstellende Kraft erwegen, noch klärer vorstellen können; hier muß ich nur die allgemeinen Folgen nach Anleitung der Lehr-Gründe ziehen.

§. 441.

Wie die wesentlichen Stücke der Kraft einander ihr Wesen mittheilen.

Wir haben auch gesehen, daß die wesentlichen Stücke eines Dinges vor sich durch diesen inneren wesentlichen Einfluß in dem Geschlechte des formalen Grundes ihr Wesen einander mittheilen. (§. 421.) Nun ist die Kraft dieses Ding vor sich; (§. 433.) folglich müssen auch die wesentlichen Stücke der Kraft durch einen inneren wesentlichen Einfluß in dem Geschlechte des formalen Grundes ihr Wesen einander mittheilen. Und zwar so, wie es (§. 440.) gezeiget worden: daß nemlich der erste Actus sein Wesen dem anderen, und der erste und andere sein Wesen dem dritten mittheilet. Was da zur Erläuterung ist gewiesen worden, kan auch hier zur Erläuterung dienen, und braucht nicht wiederholet zu werden.

§. 442.

Fortgang auf die vorstellende verständliche Kraft.

Lasset uns dieses auf eine deutlich vorstellende Kraft anwenden, was bis hieher von der Kraft überhaupt ausgemacht worden. Wenn ich nicht befürchten müste, daß ich in eine gar zu grose Weitläufigkeit verfiel; so könte ich aus den Begriffen der Kraft und der Vorstellung be-

beweisen, daß alle Kraft eine vorstellende Kraft sey, und alsdenn durch Bestimmungen ausmachen, wie die Kraft beschaffen seyn müsse, welche sich deutliche und allgemeine Vorstellungen zu machen im Stande wär. Ich habe dieses bey meinen Nebenstunden ehedem einmal aus einander gesetzt. Aber es ist nicht nöthig, daß ich hier die Beweise davon führe. Ich kan hier ohne allen Schaden kurtz annehmen: man gedencke sich eine Kraft, die allgemeine deutliche Vorstellungen wircklich machen kan; und die wesentlichen Stücke derselben untersuchen. Denn wir sind schon versichert, daß es dergleichen Kräfte gebe. Unsere eigene Seele überführet uns davon: Nun ist schon bekannt, daß wir bey einer solchen Kraft sowol auf das, was auser ihr wircklich geleistet werden kan, als auf ihre innere Bestimmungen zu mercken haben. Die Bestimmungen, die in der Kraft geleistet werden, sind die Vorstellungen, und die daraus entstehenden Neigungen und Abneigungen, nach welchen auch hernach die äusere Bestimmungen bestimmt werden. Hier werden wir zuerst auf die inneren wircklich zu leistenden Bestimmungen zu sehen, und die wesentlichen Actus zu bestimmen haben, durch welche diese bestimmt werden.

Die wesentlichen Stücke der deutlich vorstellenden Kraft.

§. 443.

Welches müssen also die wesentlichen Stücke dieser verständlich vorstellenden Kraft seyn?

1) Das erste wesentliche Stücke der Kraft überhaupt war der Actus, vermöge welches wirckliche Bestimmuugen geleistet werden konten. (§. 437.) Diese wirckliche Bestimmungen aber sind bey der deutlich vorstellenden Kraft Vorstellungen, nach deren Beschaffenheit die Neigungen eingerichtet werden. Daher müste das erste wesentliche Stück der verständlichen Kraft der Actus seyn, vermöge welches deutliche und auch allgemeine Vorstellungen von Sachen hervorgebracht werden können.

2) Das zweyte wesentliche Stücke der Kraft überhaupt war der Actus, welcher den Grund in sich enthält, warum gewisse Bestimmungen wircklich zu leisten sind: (§. 437.) daher muß das andere wesentliche Stücke der verständlichen Kraft der Actus seyn, vermöge welches der Grund dieser vorgestellten Sachen deutlich erkannt wird, nach welchen die wirckliche Leistung derselben bestimmet wird. Dadurch aber, daß die Sachen aus ihren Gründen deutlich eingesehen werden, stellt man sie sich in ihrer Verknüpfung vor. Daher siehet man, daß wie der erstere Actus die deutlichen Vorstellungen der Dinge an sich zu leisten hat, der andere Actus die Verknüpfungen der Dinge deutlich vorstellet.

3) Als-

3) Alsdenn aber war das dritte wesentliche Stücke der Kraft überhaupt der Actus, der die Bestimmungen wircklich leistet, so wie hinreichender Grund zu der Leistung derselben angetroffen wird: (§. 437.) wenn nun dieses mit den Vorstellungen verglichen wird; so hatte der andere Actus der verständlichen Kraft verschiedene Verknüpfungen der Sachen sich deutlich vorzustellen: wenn aber diese nun wircklich sich zu der Leistung dieses oder jenes bestimmen soll; so muß das Endurtheil gefället werden, welche Sache, und in welcher Verknüpfung dieselbe wircklich zu leisten sey. Daher ist das dritte wesentliche Stücke der Actus, welcher das Endurtheil zu fällen hat von dem, was wircklich geleistet werden soll.

§. 444.

Mit diesen Vorstellungen in denen drey wesentlichen Actibus sind auch die Neigungen verknüpft. Wie die Neigungen damit verknüpft sind.

1) Der erste Actus stellt die Sachen an sich deutlich vor, (§. 443.) in dieser deutlichen Vorstellung aber muß auch die Güte eines jeden Dinges erhellen; und daher entstehet auch die Neigung aus der deutlichen Erkänntnis des Guten, welches bey denen Dingen an sich angetroffen wird. Und diese Neigung kan der all-

gemeine, oder erstere Wille genennet werden. (voluntas vniuersalis, primitiua) Vermöge dieser Neigung aber wird noch nicht eines vor dem andern erwehlet, denn wenn dieses geschehen soll, muß man schon eines dem andern vorziehen, und sich die Sachen in ihren Verknüpfungen vorstellen. Hier aber wird nur jedes Ding nach seiner ihm an sich zukommenden Güte vorgestellt, und alsdenn entstehet gegen jedes eine Neigung, die der vorgestellten Güte desselben gemäs ist.

2) Der andere Actus hat die Verknüpfungen der Dinge vorzustellen. Diese Vorstellung nun leistet wieder auch die Vorstellungen des Guten, was bey einer jeden Verknüpfung der Dinge erhalten wird, und auch der Uebel, die mit dieser oder jener Verknüpfung der Dinge entstehen. Denn das ist bekannt, daß alles eigentliche Uebel aus der Verknüpfung verschiedener entstehet. Und daher entstehet auch die Neigung aus der deutlichen Vorstellung des durch die vorgestellten Verknüpfungen der Dinge zuerhaltenden Guten nach seinem Grade, welches man einen Mittel-Willen (voluntatem mediam) nennen kan.

3) Endlich hat der dritte Actus das Endurtheil zu fällen, von dem, was wircklich geleistet werden soll. (§. 443.) Nachdem nem-

nemlich der andere Actus verschiedene Verknüpfungen der Dinge und ihre Güte sich vorstellt, so erhellet alsdenn, welches mehr Gutes leistet, als das andere, und welches das beste ist. Zu diesem muß alsdenn auch die grösseste Neigung entstehen. Es wird daher das Endurtheil gefället: diese Sache in einer solchen Verknüpfung sey um ihrer grösten Güte halber vor andern wircklich zu leisten. Und damit ist auch der endliche, der beschliessende Wille verknüpft (voluntas finalis, decretoria.)

§. 445.

Wenn diese Actus in ihrem Complemente sind.

Wenn nun diese Actus in ihrem Complemente gedacht werden, so leistet der erste wircklich die deutlichen Vorstellungen der Dinge an sich betrachtet, und hat die allgemeine Neigung gegen sie. Der andere leistet wircklich die deutliche Vorstellung ihrer Verknüpfungen, und die mittlere Neigung. Der dritte fällt wircklich das Endurtheil, welches vor anderen wircklich zu leisten sey, und mit diesem ist wircklich der entschliesende Wille verknüpft. (§. 444.)

§. 446.

Wenn diese Actus in ihrem höchsten Complemente sind.

Wie ist aber dieses Complement beschaffen, entweder nemlich es ist das höchste oder nur Be-

Beziehungsweise in allen seinen Complemente. (§. 377. 378.) Wenn nun diese wesentlichen Stücke in ihrem höchsten Complemente sind, so müssen es die wesentlichen Stücke der unendlichen Kraft seyn, (§. 439.) welche alles mögliche auf einmal deutlich vorstellet. Was müssen aber alsdenn diese Actus in dieser Kraft leisten?

1) Der erste wesentliche Actus der unendlichen Kraft muß auf einmal alle nur mögliche Dinge an sich deutlich vorstellen. (§. 445. 444.) Alle diese Dinge aber geben die Materie zu allen möglichen Welten, daher stellet sich der erste wesentliche Actus die Materie zu allen möglichen Welten auf einmal aufs deutlichste vor. Und damit ist der allgemeine Wille zu allen möglichen Welten verknüpft.

2) Der andere wesentliche Actus aber stellt sich alle Verknüpfungen aller Dinge auf einmal deutlich vor. Dadurch aber werden die verschiedenen Systemata und Formen der Welten erhalten. Welche also dieser Actus auf einmal aufs deutlichste vorstellet, und damit ist der mittlere Wille gegen alle Welten verknüpft, nach einem jeden Grad der Vollkommenheit ist auch die Neigung zu ihr.

3) Der dritte wesentliche Actus stellt sich

sich auf einmal aufs deutlichste vor, welche unter allen Welten die beste sey, und fällt das Endurtheil zur wirklichen Leistung derselben, mit welchem der entschliesende Wille verknüpft ist. (§. 445.) Man vergleiche damit des vortreflichen Reuschens, meines hoch zu verehrenden Lehrers, introd. in Theol. reuel. §. 418. p. 805.

§. 447.

Gesetzt aber, daß diese Actus nicht in ihrem höchsten Complemente sind, sondern aufs höchste Beziehungsweise in allen ihrem Complemente sind: (§. 446.) so müssen es die wesentlichen Stücke der endlichen Kraft seyn. (§. 439. no. 4. 417. no. 4. 5.) Bey diesen müssen sich also noch Verneinungen und Beraubungen finden, wenn sie auch in ihrem Complemente sind. (§. 378.) Ich will also diese hieher gehörige Puncte bemercken.

Wie es mit diesen Actibus beschaffen, wenn sie nicht in ihrem höchsten Complemente sind.

1) Haben diese wesentlichen Stücke, wie die gantze Kraft eines endlichen Dinges, als welches das Ding der andern Ordnung ist, (§. 417.) nicht den Grund ihrer Wircklichkeit in sich; sondern hangen in ihrer Wircklichkeit noch von der unendlichen Kraft, und also der Kraft des Dinges der ersten Ordnung ab, (§. 385. no. 5.) welches aber sich gegen-

sei-

seitig bey der unendlichen Kraft verhält. (§. 385. no. 4.)

2) Wenn nun auch diese Actus sich zu Handlungen bestimmen, so geschiehet es nicht allezeit, daß sie sich allein bestimmen, sondern werden von andern öfters mit darzu bestimmet, und leiden etwas, welches bey der unendlichen Kraft nicht ist. (§. 431.)

3) Wenn sie sich auch selbst zu einer deutlichen Vorstellung bestimmen, so stellen sie nicht alle Dinge, noch alle ihre Verknüpfungen deutlich vor, sondern es ist allezeit noch Dunckelheit und Verwirrung damit verknüpft, welche sich auch bey dem Endurtheile äusern.

4) Das, was sie sich noch deutlich vorstellen, stellen sie nicht völlig deutlich vor, sondern vieles bleibt bey den auf einige Art deutlich vorgestellten Dingen und ihren Verknüpfungen dunckel und verworren.

5) Alle ihre Vorstellungen werden wie alle ihre Handlungen nicht auf einmal, sondern alle nach und nach hervorgebracht. (§. 429. 431.) Und daher sind diese wesentlichen Actus auch nicht auf einmal immer in allen ihrem Complemente, (§. 378.) sondern es geschiehet dieses nach und nach.

Wir sehen dieses an unserer Seele, wenn wir sollen diese Actus in ihrem Complemente haben, so wird erst nach und nach ein Begrif der Sache gesucht. Ist der da, so sucht man sich die Verknüpfung dieses Begrifs mit andern vorzustellen, alsdenn folgt erst der Entschluß, was man thun oder lassen will. Nie aber bringt unsere Seele in einem Momente, sowol den deutlichen Begrif von etwas, seine Verknüpfungen und das Endurtheil darüber hervor. Man siehet also, daß die endlichen Kräfte, so vollkommen sie auch gedacht werden, nie an die Vollkommenheit der unendlichen reichen. Doch aber kan eine vollkommener als die andere seyn; und daher kommt es, daß mehr Deutlichkeit von mehreren Dingen an sich und ihren Verknüpfungen, und in dem Endurtheile, und dieses zwar in einer grössern Geschwindigkeit, als bey anderen erhalten wird. Man vergleiche damit wieder des gerühmten Prof. Reuschens Introd. in Theol. reuel. §. 406. p. 791.

Hieraus siehet man auch deutlich, was darzu erfordert wird, wenn diese actus sollen completi puri in existendo seyn, und wenn dieses nicht ist. (§. 439.) Auch ist klar, wie die unendliche Kraft durch diese drey actus completos puros in existendo, ein Principium wird, welches alles mögliche auf einmal aufs deutlichste vorstellet: Denn darzu gehören so wol die deutlichsten Vorstellungen aller Dinge an sich erwogen, als auch aller ihrer Verknüpfung, wie auch das deutlichste Endurtheil, welches unter allen Verknüpfungen und Welten die beste sey, da alsdenn von selbst folgt, daß die schlechteren auch nach ihrem Grade der Vollkommenheit beurtheilet werden müssen. Mithin siehet

man

man wieder, wie diese drey Actus die Constitutiva und also die wesentlichen Stücke der unendlichen Kraft sind. Ich will nun hier noch das wesentliche innere Verhältnis sowol, als auch die äuseren Handlungen dieser unendlichen Kraft so weit hier erwegen, daß ich die Lehrgründe zu den folgenden dritten und vierten Capitel bekomme.

§. 448.

Das wesentliche Verhältnis dieser wesentlichen Stücke der unendlichen Kraft.

So viel wissen wir, daß diese wesentlichen Stücke durch einen inneren wesentlichen Einfluß ihr Wesen einander in dem Geschlechte des formalen Grundes mittheilen. (§. 440. 441.) Hier wird man nun deutlich sehen, daß dieses bey den drey wesentlichen Stücken der unendlichen Kraft geschiehet.

1) Was war der erste formale Begrif, und also das Wesen des ersteren wesentlichen Actus? (§. 410.) dieser bestand in der deutlichen Vorstellung aller Dinge an sich, welche auf einmal durch den ersten Actum wircklich geleistet wurde. (§. 446.) Der andere Actus nun stellte sich auf einmal alle Verknüpfungen dieser Dinge deutlich vor. (§. 446.) Wenn nun aber alle Verknüpfungen dieser Dinge deutlich auf einmal vorgestellt werden sollen, so müssen ja auch die Dinge, deren Verknüpfung deutlich vorgestellt wird, auf einmal deutlich vorgestellet werden; folglich ist ja das Wesen des ersten Actus durch einen

einen wesentlichen inneren Einfluß dem andern Actui gemein, (§. 418.) und es wird dem anderen wesentlichen Actui von dem erstern in dem Geschlechte des formalen Grundes mitgetheilet. (§. 420. 421.)

2) So wird auch auf eben diese Art dem dritten Actui von dem ersten und andern ihr Wesen mitgetheilet: Der dritte Actus fällt aus der deutlichen Vorstellung dessen, welches die beste Welt sey, das Endurtheil, daß diese beste Welt wircklich zu leisten sey. (§. 446.) Aber wenn dieser Actus in seinem Complemente gedacht werden soll, so muß er ja alle Welten sich deutlich vorstellen und aus deren Güte das Urtheil aufs deutlichste fällen, daß diese die beste sey; sonst ist es nicht das deutlichste Endurtheil, das gefällt wird. Zu dieser deutlichen Vorstellung der Vollkommenheiten aller Welten gehöret sowol die Vorstellung aller Dinge an sich, die in diesen Welten angetroffen werden, als auch aller ihrer Verknüpfungen, wodurch die verschiedenen Welten und Systemata erhalten werden. Dieses aber sind die formalen Concepte des erstern und andern Actus; (§. 446. 410.) folglich hat der dritte Actus wieder das Wesen des ersten und andern Actus durch einen wesentlichen Einfluß gemein, (§. 418.)

und es wird ihm von dem ersten und andern Actu ihr Wesen in dem Geschlechte des formalen Grundes mitgetheilet. (§. 420. 421.)

§. 449.

Die äuserlichen Wercke sind allen dreyen Actibus der unendlichen Kraft gemein.

Nun ist noch übrig, daß wir sehen, wie diese drey wesentlichen Stücke der unendlichen Kraft sich bey denen äuseren Handlungen verhalten, welche auch äusere Wercke (opera ad extra) genennet, und denen inneren entgegen gesetzt werden, wovon vorher geredet worden ist. So viel siehet man, daß wenn diese unendliche Kraft auser sich etwas wircklich machen soll, auch der entschliesende Wille darzu in ihr vorausgesetzt werden muß: vermöge dieses nun ist die Neigung da, das, was das beste ist, und so wie es das beste ist, hervorzubringen; (§. 446.) so wie nun in denen inneren Handlungen darzu alle drey Actus gemeinschaftlich sich würcksam bezeigen; (§. 448.) so müssen sie auch alle drey bey der wircklichen Hervorbringung sich geschäftig beweisen, indem dieses, was auser dieser unendlichen Kraft durch sie wircklich gemacht wird, eine Würckung ist, davon alle drey Actus den Grund der Wircklichkeit in sich enthalten. Nemlich vermöge des ersteren Actus wird die Sache selbst auser sich zur Wircklichkeit gebracht: der andere Actus verknüpft es aufs beste mit andern, so wie es die Absicht des entschlie-

sen

senden Willens erfordert. Und der dritte Actus leistet dasjenige auser sich wircklich, was erfordert wird, wenn durch diese Verknüpfung die zu erhaltende Absicht, warum es hervorgebracht, und so mit andern verknüpft worden, erhalten werden soll. (§. 446.) Da nun dieses bey allen, was auser der unendlichen Kraft erhalten werden soll, seyn muß; so ist klar, daß diese äusere Wercke allen drey wesentlichen Actibus der unendlichen Kraft gemein seyn.

§. 450.

Wie diese wesentlichen Actus bey dieser Welt sich verhalten.

Es ist ausgemacht, daß diese gantze Welt, welche die beste ist, den Grund ihrer Wircklichkeit in GOtt, der unendlichen Kraft, habe. Die natürliche Gottesgelahrheit überführet uns davon. Und es kan leichte daraus geschlossen werden: weil diese gantze Welt aus Dingen der anderen Ordnung bestehet, die den Grund ihrer Wircklichkeit in dem Dinge der ersten Ordnung, und also der unendlichen Kraft haben. (§. 385. 417.) Lasset uns also sehen, wie diese drey wesentlichen Actus der unendlichen Kraft sich bey der Hervorbringung und Erhaltung der gantzen Welt verhalten. Daß sie allen dreyen gemein sey, ist aus dem, was vorher (§. 449.) bewiesen worden, klar. Wir wollen aber nach dieser Anleitung dieses etwas genauer erwegen:

1) So wie der erstere wesentliche Actus sich die Materie aller Welten und auch dieser Welt aufs deutlichste vorstellet; (§. 446.) so bringt auch dieser bey der Erschaffung derselben die Materie zu dieser Welt hervor, und leistet also allen diesen zu dieser Welt gehörigen Dingen an sich ihre Wircklichkeit. Auch wird die Fortsetzung ihrer Wircklichkeit ihnen durch diesen Actum, vermöge der Erhaltung, geleistet. Da nun aber dadurch, daß etwas zur Wircklichkeit gebracht wird, sich die Macht zu erkennen giebt; so äusert sich durch diesen ersten Actum hauptsächlich die Macht GOttes. Ich sage, es äusert sich hauptsächlich die Macht GOttes. Und will dadurch nicht sagen, daß dieser gantze Actus in der Macht beständе. Dieses ist nicht: denn wir haben vorher gesehen, wie sich dieser Actus schon bey denen inneren Handlungen verhalte, und wie auch deutliche Einsicht und Wille damit verknüpft sey. Hier aber siehet man nur darauf, was hauptsächlich in den äuseren Wercken zu erkennen gegeben wird.

2) So wie der andere wesentliche Actus die Verknüpfungen und Formen aller möglichen Welten, und also auch dieser, sich auf einmal aufs deutlichste vorstellet; (§. 446.)

(§. 446.) so wird auch bey der Hervorbringung dieser Welt durch ihn diese Verknüpfung dieser Dinge, die zu dieser Welt gehöret, geleistet und erhalten. Da nun diese Verknüpfung dieser Dinge der Grund ist, wodurch diese Welt und ihr Endzweck erhalten wird; so kan auch mit Rechte diesem Actui die Erschaffung und Erhaltung dieser Welt beygelegt werden. Ferner durch diese beste Verknüpfung dieser Dinge äusert sich hauptsächlich Vernunft, und weil diese ein Mittel zur Erhaltung des Endzwecks dieser Welt ist, die Weisheit. Daher äusert sich durch diesen andern Actum bey der Schöpfung und Erhaltung hauptsächlich Vernunft und Weisheit.

3) So wie der dritte Actus sich dasjenige, was die beste Welt erfordert, die durch diese Verknüpfung dieser Dinge in dieser Welt erhalten wird, aufs deutlichste vorstellet, und das, was zur Erhaltung des Endzwecks derselben erfordert wird, leisten will; (§. 446.) so wird auch wirklich durch denselben dasjenige, was bey denen Dingen in dieser Welt in ihrer Verknüpfung zur Erhaltung des Endzwecks derselben erfordert wird, geleistet. (§. 449.) So wie also durch den andern Actum die Mittel zur

Erhaltung des Endzwecks feste gesetzt werden; (no. 2.) so wird durch den dritten Actum bewerckstelliget, daß dieselben zur Erhaltung des Endzwecks der besten Welt angewendet würden. Da nun aber der Endzweck der besten Welt die durch die Verherrlichung des Namens GOttes zu erhaltende Vollkommenheit der Creaturen jeder in ihrer Art, und ins besondere der Geister Glückseligkeit ist: so wird durch diesen dritten Actum veranstaltet, daß diese zu ihrer Vollkommenheit festgesetzten Mittel gehörig angewendet würden. Durch diese veranstaltete Anwendung derer zur Vollkommenheit der Creaturen erforderlichen Mittel aber äussert sich hauptsächlich die Neigung GOttes die Creaturen vollkommner zu machen. Diese aber ist die Liebe, welche also durch den dritten Actum hauptsächlich zu erkennen gegeben wird.

Daraus siehet man also deutlich, wie bey der Schöpfung und Erhaltung dieser Welt, und dessen, was der Endzweck derselben erfordert, sich alle diese drey wesentlichen Actus geschäftig bezeigen. Und wie die äuseren Wercke GOttes bey dieser Welt allen diesen drey wesentlichen Actibus gemein seyn. Der Unterschied aber dieser Wercke soll an seinem Orte genauer erwogen werden. Hier ist es genug, die allgemeinen Lehrgründe davon an-

zu-

zugeben, woraus hernach die besonderen Begriffe bestimmet werden können und sollen.

§. 451.

Wenn man nun etwas, was durch die unendliche Kraft in der Welt wircklich geleistet wird, gedencket, so stellt man sich entweder die Hervorbringung einer Sache an sich vor, oder eine wircklich geleistete Verknüpfung verschiedener, und also auch die Verknüpfung eines gewissen Mittels, das zu einem zu erhaltenden Endzwecke dieser Welt feste gesetzt wird, oder die Anwendung dieses zu seinem Endzwecke. Ob nun gleich diese in der Welt alle geleistet werden, so kan man sich doch eines davon ins besondere vorstellen. Da wird aber alsdenn, in so fern man eines davon ins besondere gedencket, es durch einen von diesen wesentlichen Actibus der unendlichen Kraft wircklich geleistet. (§. 450.) Und daher kömmt es, daß, ob gleich alle diese äuserlichen Wercke allen drey wesentlichen Actibus dieser Kraft gemein sind, (§. 449.) doch nachdem eines von diesen vorerwehnten Stücken besonders erwogen, es Zueignungsweise einem von diesen Actibus beygelegt wird. Daher geschiehet es mit Recht, daß dem ersten wesentlichen Actui die Wercke der Macht, dem andern die Wercke der Vernunft und Weisheit, dem dritten der Liebe, und deswegen auch der

Warum etwas, was in dieser Welt wircklich geleistet wird, Zueignungsweise einem wesentlichen Stücke der unendlichen Kraft zugeeignet wird.

Heiligung Zueignungsweise zugeschrieben werden. (§. 450.)

§. 452.

Verbindung des vorhergehenden mit dem folgenden.

Ich habe bis hieher gezeiget, wie es mit der Kraft beschaffen sey, und dasjenige ausgeführet, was zu meiner Abhandlung nöthig ist. Es ist aber dieses deswegen geschehen, damit ich zeigen könne, wie es mit der Substantz, dem Supposito der Person und denen damit verknüpften Begriffen beschaffen sey. Denn diese müssen noch voraus gesetzt werden, ehe ich die Anwendung auf die Dreyeinigkeit zu machen, im Stande bin. Da dieses nun Haupt-Begriffe sind, die bey dieser Lehre hauptsächlich wohl gemercket werden müssen, so muß ich auch hiebey desto sorgfältiger seyn: zumal, da sich auch hier nicht alles in solcher Deutlichkeit bey den Aelteren, welche sich dieser Worte bedienet haben, findet, als man wünschen solte.

§. 453.

Was Substantz sey?

Wenn man auf den Gebrauch zu reden achtgiebt, so wird man finden, daß man unter der Substantz eben das verstehet, was wir unter der Kraft verstehen. Man kan dieses daher schliesen; weil die Substantzen eben so unterschieden werden, als die Kräfte verschieden sind. Man nennet unsere Seele eine denckende Substantz, weil sie eine denckende Kraft ist. Und da man dem Cörper seine bewegende Kraft zueignet,

eignet, so ist es auch geschehen, daß man ihm eine cörperliche Substantz genennet hat. Wir können also hieraus den allgemeinen Begrif von der Substantz, oder dem vor sich bestehenden Dinge ziehen, daß die Kraft das vor sich bestehende Ding sey.

Wer nicht gar in denen Wissenschaften fremde ist, muß wissen, wie starck der Begrif von der Substantz in selbige einschlägt. Aber er wird es auch erkennen, daß es keine so leichte Sache um einen guten Begrif von der Substantz sey. Es ist bekannt, wie viele Weltweisen sich um einen guten Begrif von der Substantz bekümmert haben. Aber wie sehr haben sie sich nicht über die Schwierigkeit desselben beschweret? Haben nicht einige gar gezweifelt, ob es nur möglich sey einen guten Begrif davon zu liefern? Man sehe Walchs Philosoph. Lex. unter dem Titel Substantz. Die Schulweisen, die Cartesianer und andere haben sich nicht recht hierbey finden können, bis endlich Leibnitz ihnen aus dem Traume geholfen hat. Damit nun mein Begrif nicht gleiches Schicksal mit denen andern habe, und etwa der Dunckelheit, oder Unzulänglichkeit beschuldiget werde, so will ich mich vor diesen Vorwürfen verwahren, ehe ich weiter gehe. Der Dunckelheit kan mich niemand mit Grunde beschuldigen, da ich deswegen vorher umständlich den Begrif von der Kraft untersuchet habe. Ich will also den Begrif noch mit den Begriffen der andern vergleichen, und zeigen, wie er sich gegen sie verhalte, und das Uebereinkommen und Unterschied mit den Begriffen der andern, und was sonst bey diesen Begriffe zu mercken

ist, anzeigen, ehe ich noch zu den Folgen aus selbigen fort gehe. Schon das Wort Substantia hat denen Grammatickern den Beltz warm gemacht. Einige leiten es a subsistendo, andere ab existendo, und wieder andere a substando her. Die letztere Herleitung ist dem Worte am gemäsesten. Und sie ist von Zarabella, Fonseca, auch Paschen beliebet worden. Siehe Paschens Metaph. thetic. axiom. p. 794. 795. Doch ich will mich um diese Herleitung des Worts so sorgfältig nicht bekümmern. Diese Arbeit ist mir ein bisgen fürchterlich. Es möchte mir ein majestätischer, substantiöser Schulmann ein Accidens mit seinem Regiments-Stabe geben, wenn ich sie nicht nach seinem Kopfe machte. Und mit solchen mediis terminis habe ich nicht gerne was zu thun. Man hat als gleichgültige Wörter von der Substantz zuweilen die Wörter: Forma, ἐντελεχεια, ϰσια, ὑποϛασις, ἐνεργεια, gebraucht. Allein, eben diese Wörter zeigen, wie verwirrt der Begrif von der Substantz bey ihnen gewesen seyn müsse. Denn nicht alle sind eigentlich Wörter, wodurch die Substantz angezeigt wird, als ὑποϛασις. Andere sind sehr zweydeutig, als ἐντελεχεια, wer hat doch wol vor Leibnitzen recht gewust, was Aristoteles darunter verstanden hat? Vielleicht wuste es Aristoteles selbst nicht eigentlich. So ist es auch mit dem Worte ϰσια. Wir haben vorher gesehen, wie verschiedene Begriffe mit dem Worte Wesen verknüpft sind. Siehe *Petavii* Theol. dogm. Tom. II. p. 332. Ich will bey denen Begriffen selbst zeigen, die ich mit dem angegebenen vergleichen will, in wie fern und in welchem Verstande man sich dieser Wörter bey der Substantz bedienen kan.

§. 454.

§. 454.

Aristotelis und anderer Alten Begrif von der Substanz.

Ich will bey diesen Vergleichungen von den Begriffen der Aelteren den Anfang machen. Aristoteles mag sich zuerst hören lassen. Er sagt in Categ. p. m. 5. Edit. Er. Rod. f. Bas. 1531. οὐσια ἐστιν ἡ μητε καθ' ὑποκειμένου τινος λεγεται, μητε ἐν ὑποκειμενῳ. Nach diesem Begriffe soll die Substanz dasjenige seyn, was weder von einem Subjecte gesagt wird, noch auch in einem Subiecte seyn soll. Das heist aber eben so viel, als es soll das Ding vor sich seyn. (§. 373.) Da man nun überdiß allezeit auf die Wircklichkeit desselben siehet bey der Substanz; das vor sich wirckliche Ding aber die Kraft ist: (§. 433.) so siehet man, wie Aristotelis Begrif mit meinem übereinkommt.

Mit diesem Begriffe kommen die Begriffe der Schul-Lehrer, welche den Aristoteles erklären wollen, öfters aber verdunckelt haben, überein. Löber in compend. Log. perip. Tab. V. sagt: substantia est ens per se existens. Dieser Begrif kömmt der Sache nach mit meinem überein. Denn die Kraft ist eben das Ding vor sich, (§. 433.) und zwar das vor sich wirckliche Ding. (§. 382.) Chauvin hat zwar noch etwas dargegen erinnert in seinem lexic. rat. unter dem Titel substantia. Allein das kommt daher, weil er das per se existere, und a se existere nicht genug unterschieden, und daher geglaubt hat, daß alle vor sich wirckliche Dinge selbstständig seyn müsten, wovon das Gegentheil gewiesen worden. (§. 384.) Es erkläret aber genannter Löber

an

an eben dem Orte wieder, was es heise, wenn etwas vor sich wircklich seyn soll: Er spricht: per se existens est: quod non est in alio tanquam in subiecto. Ich habe aber (§. 373.) gewiesen, daß alsdenn noch zweyerley gedacht werden könne: so wol nemlich, daß es so seyn könne, daß es keine Bestimmung des andern seyn dürfe, als auch, wenn es zwar in einem andern eine Bestimmung desselben ist, aber welches sein Subject nicht ist. Und so finden wir eben den Begrif bey Velthemen in instit. Metaph. p. 1789. Hebenstreiten in Phil. prim. p. 227. und anderen. Eben dieser Hebenstreit hat im angeführten Buche P. I. C. III. Th. I. §. 9. 10. wieder einen Begrif gegeben, von dem, was in einem andern, als in seinem Subjecte ist, auf diese Art: Quod re vera et actu in alio ente est, ita vt de illo re vera praedicari possit, *neque tamen ad illius essentiam spectat*, neque inest ei tanquam pars, neque ab ipso separari potest positiue, h. e. vt facta separatione remaneat. Ich führe diesen Begrif nur deswegen an, damit man ihn mit dem, was ich oben (§. 373. no. 2.) gesagt, vergleichen und sehen könne, daß ich nicht wider den Gebrauch zu reden verfahren bin; wenn ich einen Unterschied gemacht zwischen dem, was in einem Dinge, als in seinem Subjecte, und zwischen dem, was zwar in ihm, aber nicht, als in seinem Subjecte ist. Denn die wesentlichen Stücke sind unstreitig in dem Dinge. Und doch sagt hier Hebenstreit, daß dasjenige, was in einem Dinge, als in seinem Subjecte seyn solle, nicht zu dem Wesen desselben gehören müsse. Uebrigens hat der Begrif von der Substantz freylich denen Aelteren noch Schwierigkeiten machen können, da seine

Merck-

Merckmahle bey ihnen entweder zweydeutig, oder dunckel gewesen: Denn sie hatten keinen guten Begrif von der Wircklichkeit, (§. 381.) und das Wort: vor sich ist auch sehr zweydeutig, (§. 373.) diesen Uebeln aber ist abgeholfen worden.

Andere von denen Schul-Lehrern haben vor das per se existens lieber per se subsistens setzen wollen. Aber sie sind aus dem Regen in die Traufe gekommen. Denn es wird dieses per se subsistens entweder in eben dem Verstande, als per se existens genommen: wie denn einige: subsistentiam, als das abstractum von der existentia per se angenommen haben. Und da ist es einerley mit dem vorigen Begriffe, und gilt davon, was gleich vorher bemerckt worden. Oder es wird vor das abstractum von dem supposito genommen, wie es von verschiedenen geschehen, welche subsistentiam, als das abstractum von dem supposito angesehen. Siehe Chauvins und Walchs Phil. Lex. wie auch Stahlen in compend. Metaph. Tab. XV. allein da ist wieder ein gedoppelter Fehler. Denn erstlich werden wir hernach sehen, daß Substantz und Suppositum noch von einander verschieden sind: warum verwirrt man also dieses? zweytens ist grose Zweydeutigkeit in dem Begriffe. Und wie sehr schadet diese bey dieser Lehre. Daher auch Thomasius in dialog. de defin. substantiae die Begriffe der Alten durchgehechelt. Dem sich Realis de Vienna in seinen respons. philos. ad Christ. Thomas. quaestionem de defin. substant etc. entgegen gesetzt.

Man giebt noch einen anderen Begrif von der Substantz an. Chauvin hat ihn auch in seinem Lex. mit bemercket. Substantia, heißt es, est res, in qua illa, cuius ideam habemus, per-

perfectio existit. Dieses aber ist eben das vor sich bestehende Ding. Dessen Vollkommenheiten in seinen inneren Bestimmungen enthalten sind. (§. 373.) Nur daß nach diesem Begriffe leichte Zweydeutigkeiten entstehen, wegen dessen, was in einem Dinge ist. Denn es geschiehet nur gar zu oft, daß wenn auch ein Ding, das aus der Beziehung verschiedener Substantien entstehet, erwogen wird, seine Bestimmungen, die doch nur äusere Beziehungen sind, als in ihm vorgestellt werden. Wie das Hertz in dem menschlichen Cörper vorgestellt wird. Und so lange noch diese Zweydeutigkeit nicht gehoben ist, finden sich auch Schwierigkeiten bey dem Begriffe der Substantz, welche hernach zu gefährlichen Folgen Anlaß geben. Der Spinozismus bestätiget dieses.

Mit diesem Begriffe kommt das Wort ἐντελεχία völlig überein, welches sich Aristoteles Lib. II. C. I. de anima einmal bedienet, aber keinen Begrif davon gegeben hat. Wie viel Kopfbrechens hat dieses Wort nicht den Metaphysickern gemacht? So gar, daß *Hermolaus Barbarus* den Teufel darum um Rath gefragt haben soll, wenn anders die Fabel wahr ist. Man könte aber, wenn sie wahr wär, aus der Antwort des Teufels sehen, (er soll geantwortet haben, es sey so viel, als perfecti habia,) daß er entweder ein rechter arger Vogel, oder ein recht schlechter Metaphysicus gewesen seyn müsse. Man sehe davon Paschen in dissert. entelechia vox et crux Metaphysicorum. Witteb. 1684. Es ist aber eben so viel, als die Kraft, das vor sich wirckliche Ding, als welches das Subject seiner Vollkommenheiten ist. Wie es schon Leibnitz in Theod. P. I. §. LXXXVII. wie auch hier und da in denen

nen Actis erud. gewiesen. Und die Abstammung des Worts zeiget es auch. Siehe Scaligern in exercit. 80. Sect. 3. und 307. Sect. 12.

§. 455.

Cartesius hat diese Begriffe zu verbessern gesucht. Er hat einen anderen Begrif von der Substantz gegeben. Der, wenn er recht verstanden wird, mit dem Haupt-Begriffe übereinkömmt. Allein, er ist auch so angegeben worden, daß nur gar zu leichte Verwirrungen daraus entstehen können, und sie sind auch daraus entstanden. Lasset uns seinen Begrif beurtheilen. Er sagt in seinen Principiis Phil. P. I. §. LI. p. m. 13. 14. per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem, quae ita existit, vt nulla alia re indigeat ad existendum. Es kan durch diese Differentz des Begriffes zweyerley verstanden werden. Entweder nemlich, daß ein Ding vor sich wircklich seyn soll: Denn alsdenn bedarf es nicht, als die durch andre Dinge bestehende Accidentien zu seiner Wircklichkeit, eines andern, sondern es hat selbst seine Wircklichkeit vor sich, obgleich nicht allezeit von sich, als welches nur bey dem selbstständigen Dinge seyn muß. Und wär dieses der Verstand dieser Worte: quod ita existit, vt nulla alia re indigeat ad existendum; so wär dieser Begrif mit den Begriffen der Schul-Lehrer und unserem der Sache nach einerley. (§. 454.) Allein, Cartesius selbst nimmt diese Worte nicht in einem so weitläuf-

Cartesii Begrif von der Substantz.

tigen

tigen Verstande; sondern erfordert ein solches vor sich wirckliches Ding zu dessen Erhaltung seiner Wircklichkeit von keinem andern etwas beygetragen werde. Kurtz: er will nur eigentlich die selbstständige Substantz vor eine Substantz erkennen. Und da wird der Begrif unstreitig zu enge. Und hat zu übeln Anwendungen desselben Gelegenheit gegeben.

Daß Cartesius auf diese letztere engere Bedeutung gesehen, erhellet aus dem, was er gleich darauf selbst ausdrücklich saget. Er spricht: Et quidem substantia, quae nulla plane re indigeat, vnica tantum potest intelligi, nempe Deus. Alias vero, omnes, non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus. Atque ideo nomen substantiae non conuenit Deo et illis vniuoce, vt dici solet in scholis, hoc est, nulla eius nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis. Warum nicht? der Begrif, den die endlichen Substantzen mit GOTT gemein haben, ist, daß sie Dinge vor sich seyn. Alsdenn lässet sich bestimmen, daß die unendliche Substantz selbstständig, die endliche aber nicht sey. (§. 384. 374.) Clauberg hat diesem Uebel abzuhelfen gesucht, und in Metaph. de ente §. 44. diesen weitläufigern Begrif gegeben: Substantia est ens, quod ita existit, *vt aliquo ad existendum subiecto non indigeat*. Und dieser Begrif ist wieder der Sache nach mit unserem einerley. Denn die Kraft ist eben so wircklich, daß sie keines andern Subjects bedarf. Sie ist selbst das Subject der wircklichen Bestimmungen des Dinges. (§. 425.) Spinoza hat den Begrif des Cartes sehr gemisbrauchet. Wie leichte ist es, bey so

viel

viel Zweydeutigkeiten auf Irrthümer zu gerathen? Er giebt einen Begrif davon, worauf sich sein gantzes irriges Lehrgebäude gründet, und der dem Sinne des Cartesischen Begriffes gar gemäs ist. Er sagt in Ethic. P. I. de DEO def. III. per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est, id cuius conceptus non indiget conceptu alterius, a quo formari debeat. Welchen auch Kuffeler in specim. Artis ratiocinandi §. 6. folget. Es wird nach dem Sinne des Spinoza also nicht nur ein Ding, das vor sich, sondern auch selbstständig wircklich ist, erfordert. Und auser dem hat er mit dem vor sich wircklichen einen ungemein verwirrten Begrif; sonst würde er nicht glauben, daß diese Welt sowol vor sich, als von sich wircklich sey. Wer giebt ihm aber das Recht, den Begrif von der Substantz enger einzuschräncken, und noch darzu andere Verwirrungen und Zweydeutigkeiten zum Grunde eines wunderbaren Lehrgebäudes zu legen? Ist denn der Unterschied: es ist etwas vor sich wircklich, und es ist von sich selbst wircklich, nicht gros genug? oder muß denn alles, dessen Wircklichkeit von einem andern abhanget, eine Bestimmung des andern seyn? so wird der Schuh auch eine Bestimmung des Schusters seyn. Man dencke doch, wie ein alter Schuster aussehen wird, wenn alle seine Schuh, Pantoffeln und Stiefeln, die er gemacht, Bestimmungen von ihm seyn sollen. Dieses will ich noch bey dieser Gelegenheit bemercken, daß wie auf der einen Seite diese der Sache zu viel gethan, so versiehet es Muys auf der andern Seite, und thut der Sache zu wenig. Er siehet in seinen Element. Physices p. 4. §. 6. die Substantz nur als eine Proprietät oder

Eigenschaft eines Dinges an. Er will nicht, daß die Sache selbst die Substantz sey, sondern nur die Eigenschaft derselben, in so fern sie, in Betrachtung ihrer Wircklichkeit, von niemand anders abhange. Allein dieses, daß die Substantz nur als eine Eigenschaft eines Dinges vorgestellet werden soll, ist dem Gebrauche zu reden zuwider; und es ist auch sein Merckmahl, das er auser dem angiebt, Zweydeutigkeiten unterworfen, die er doch vermeiden wolte.

§. 457.

Begriffe der neueren Weltweisen von der Substantz.

Es ist noch übrig, daß ich die Begriffe der Neueren erwege. Und auch hier wird man wahrnehmen, daß der Haupt-Gedancke in allen diesen mit dem von mir angegebenen Begriffe überein kömmt, ob er gleich verschiedentlich ausgedruckt worden. Leibnitz muß zuerst angeführet werden. Denn dieser hat das Eis gebrochen, und denen Nachfolgern den Weg gezeigt, wie sie zu einem guten Begriffe von der Substantz kommen können. Dieser Herr von Leibnitz behauptet auch in Actis Erudit. Lipſ. de anno 1694. p. 110. ſqq. daß die Kraft das Haupt-Merckmahl der Substantz sey. Auf diesen Begrif konten die Alteren freylich nicht wohl kommen: denn diese hatten sich um die Beschaffenheit der Kraft nicht sorgfältig genug bekümmert. Nur ist dieses noch bey dem Leibnitzischen Begriffe von der Kraft zu mercken, daß er selbige noch als eine Bemühung in einem Dinge angesehen hat. Ich habe aber gewie-

wiesen, daß dieses nicht gut gesaget werden könne. (§. 425.) Es giebt aber bey dem allen auch noch eine Erklärung des Worts. Denn eben dieses Subject, welchem diese Kraft zukäm, müste das Ding vor sich, und also die Substantz seyn.

Mit diesem Begriffe lassen sich noch verschiedene andere vergleichen. Der Baron von Wolf sagt in seinen Gedancken von GOtt, der Welt ꝛc. §. 114. das vor sich bestehende Ding sey dasjenige, das die Quelle seiner Veränderungen in sich hat. Er nennet aber gleich in §. 115. diese Quelle der Veränderungen die Kraft; welches von endlichen Kräften verstanden werden muß: denn diese sind die Principia ihrer Handlungen, (§. 427.) welche Veränderungen sind. (§. 431.) Mithin ist auch nach diesem Begriffe die Substantz ein Ding, dem eine Kraft zukommt. Nur daß man sich nicht etwa bey der Substantz noch ein besonderes Subject vorstellet, in welchem seine Kraft wäre, die ihm zukommt. (§. 425.) Man findet auser diesem Begriffe in der Lateinischen Ontologie des Herrn Baron von Wolfs noch einen andern Begrif, den will ich hernach herleiten, wenn ich erst die noch werde verglichen haben, welche sich kurtz und leichte vergleichen lassen. Baumgarten in Metaph. §. 191. sagt: Substantia est, quod potest existere, licet non sit in alio, licet non sit determinatio alterius. Das ist aber eben das vor sich wirckliche Ding, (§. 373. 383.) und also die Kraft. (§. 433.) Vergleiche damit in angeführtem Orte §. 197. Canz behält in denen notion fundam. R. D. V. annexis §. 494. den Begrif der Scholasticker,

welche sagen, die Substantz sey ein ens per se existens. Er hat aber davon an einem andern Orte den Worten nach einen andern Begrif gegeben, den ich gleich hernach anführen will. Der scharfsinnige Darjes, mein treuer Lehrer und hoch zu verehrender Gönner, sagt nur in instit. Metaph. Ontol. §. XXVI. die Substantz sey ens existens; welches aber seinen Begriffen nach einerley ist: denn er verstehet unter dem Dinge nur das vor sich bestehende Ding, und siehet das übrige als Bestimmungen desselben an, welches auch der Sache nach geschehen kan. Der schon gerühmte Herr Canz giebt in seiner Ontologia polem. §. 16. auch diesen Begrif von der Substantz. Er sagt sie sey essentia existens. Ich habe aber auch gewiesen, daß die Kraft eben dieses wirckliche oder physische Wesen eines Dinges sey. (§. 414.)

Aus allen diesen siehet man, daß alle diejenigen, die einen richtigen Begrif mit dem Worte Substantz verknüpft haben, den Haupt-Gedancken darunter verstanden, den ich angegeben. Nur daß nicht alle so fruchtbar, oder so bestimmt denselben eingerichtet haben. Und es erhellet also daraus sattsam, daß mein Begrif dem Gebrauche zu reden gar nicht zuwider ist. Es ist noch ein Begrif übrig, den der Herr Baron von Wolf in der grössern Ontologie gegeben. Er spricht sie sey ein subiectum perdurabile modificabile. Ich will auch diesen noch herleiten, weil er zumal uns auf eine gute Wahrheit leitet.

Daß die Substantz ein Subject sey, und was fortdauren könne.

§. 458.

Daß die Kraft ein Subject sey, ist schon bewiesen worden; (§. 425.) folglich ist auch die

die Subſtantz ein Subject. (§. 453.) Es ſoll aber ein fortdaurendes Subject ſeyn, das Veränderungen fähig iſt. (ſubiectum perdurabile modificabile) Siehe des Baron von Wolfs Ontol. §. 768. Soll dieſes gezeigt werden, ſo muß erſt unterſucht werden, was eigentlich fortdauren kan. Ueberhaupt ſagt man, daß etwas fortdaure, was ſeine Wircklichkeit fortſetze. Es kan alſo etwas überhaupt fortdauern, (durabile, perdurabile) was ſeine Wircklichkeit fortſetzen kan. Siehe Baron von Wolfs Ontol. §. 766. Und ſo wird der Begrif im allgemeineren Verſtande genommen. Man kan aber dabey noch verſchiedenes beſtimmen. Entweder nemlich etwas kan ſo fortdauren, daß es ſeine Wircklichkeit auch nicht wieder ohne eine völlige Vernichtung verlieren kan, oder es iſt dieſes nicht. Iſt das erſtere, ſo iſt es eigentlich und vor ſich dauerhaft, oder es kan eigentlich fortdauren; (perdurabile in ſtricto ſignificatu) iſt aber das andere, ſo iſt es nur ſchlechthin dauerhaft. (durabile) Und wenn etwas eigentlich dauerhaft iſt, ſo ſind in ſeiner fortgeſetzten Wircklichkeit entweder Veränderungen zu gedencken, oder es iſt auch dieſes nicht. Iſt das erſte, ſo iſt es auch Veränderungen fähig, welches aber bey dem andern nicht iſt.

Es ſind dieſe Begriffe durch die willkührliche Beſtimmung gefunden. Wir müſſen daher ihre Realität beweiſen. Und dieſes ſoll dadurch geſchehen, daß bewieſen wird, daß

die endliche Kraft ein Subject sey, das eigentlich dauerhaft und gewisser Veränderungen fähig ist. Die unendliche Kraft aber zwar wohl ein eigentlich dauerhaftes, aber nicht ein zu Veränderungen aufgelegtes Subject sey. Und dieses gilt auch alsdenn von der endlichen und unendlichen Substantz.

§. 459.

Alle Substantz ist ein eigentlich dauerhaftes Subject.

Alle Substantz ist ein eigentlich dauerhaftes Subject: Es ist schon aus der Grund-Wissenschaft bekannt, daß das einfache Ding nicht aufhören kan zu seyn, als nur durch eine völlige Vernichtung. Siehe Bar. von Wolfs Ontol. §. 698. Da nun die Kraft ein einfaches Ding ist; (§. 434.) so muß auch diese nicht aufhören können zu seyn, wenn sie wirklich ist, es sey denn durch eine völlige Vernichtung. Folglich setzt eine jede wirckliche Kraft ihre Wircklichkeit so fort, daß sie dieselbe ohne eine völlige Vernichtung nicht wieder verlieren kan, und ist also eigentlich dauerhaft. (§. 458.) Sie ist aber auch ein Subject; (§. 425.) folglich ist die Kraft ein eigentlich dauerhaftes Subject. Die Substantz aber ist die Kraft; (§. 453.) folglich muß auch die Substantz ein im eigentlichem Verstande dauerhaftes Subject seyn.

§. 460.

Die endliche Substantz ist ein eigentlich fortdaurendes Subject, das Veränderungen unterworfen ist.

Die endliche Substantz ist zwar ein eigentlich fortdaurendes Subject, das Veränderungen unterworfen ist. So wie die

Sub-

Substantz überhaupt die Kraft ist: (§. 453.) so muß die endliche Kraft auch die endliche Substantz seyn. Nun ist jede Substantz ein eigentlich dauerhaftes Subject; (§. 459.) folglich muß auch die endliche Substantz ein eigentlich dauerhaftes Subject seyn. Die endliche Kraft aber ist Veränderungen unterworfen. (§. 431.) Daher muß auch die endliche Substantz ein eigentlich dauerhaftes Subject seyn, das Veränderungen unterworfen ist.

des Subject, das Veränderungen unterworfen ist.

Daraus siehet man also, daß der von dem Herrn Baron von Wolf angegebene Begrif der Substantz eigentlich auf die endlichen Substantzen gehe: wenn der Begrif von dem dauerhaften so eingeschränckt wird, als er bestimmt worden ist. Denn sonst wird man den Begrif auch auf Sachen anwenden können, die nicht eigentlich, sondern nur analogisch Substantzen genennet werden können. Z. E. auf die Cörper. Wiewol auch dieses pflegt zu geschehen.

§. 461.

Die unendliche Substantz ist zwar ein eigentlich dauerhaftes Subject, aber nicht Veränderungen unterworfen: So wie jede Substantz ein eigentlich dauerhaftes Subject ist: (§. 459.) so muß auch die unendliche Kraft ein eigentlich dauerhaftes Subject seyn. Da nun aber diese unendliche Substantz die unendliche Kraft ist, (§. 353.) welche aber nicht Veränderungen unterworfen ist; (§. 431.) so ist zwar die unendliche Substantz ein eigentlich

Die unendliche Substantz ist zwar ein eigentlich dauerhaftes Subject, aber nicht Veränderungen unterworfen.

dauerhaftes Subject, aber es ist nicht Veränderungen unterworfen.

Nun wird man sehen, daß diese von der Dauer, und dem dauerhaften gegebene Begriffe ihre Richtigkeit haben. Sie müssen aber auch so gegeben werden, wenn man nicht in Schwierigkeiten mit den Socinianern verfallen will. Diese, wenn sie einen allgemeinen Begrif von der Dauer geben, nehmen denselben, so wie es bey der Dauer eines endlichen Dinges ist, daß die Fortsetzung der Wircklichkeit eines Dinges mit Veränderungen darzu erfordert werden. Aber wer heißt ihnen dieses? da müssen alsdenn freylich Schwierigkeiten entstehen, wenn dieser Begrif auf GOtt gewendet werden soll; welches bey der Ewigkeit desselben geschiehet, welche eine unendliche Dauer von ihnen genennet wird. Es haben auch schon Lippius in Metaph. magna pag. 190. und Darjes in instit. Met. Phil. Prim. §. LXXXI. den Begrif so weitläuftig von dem dauerhaften gegeben, wie ich es gethan habe, damit die besonderen Begriffe darunter gehörig bestimmet werden könten. Und geschiehet dieses, so braucht man nicht die irrige Meynung anzunehmen, daß GOtt eine unendliche Zeit zukomme, um seiner unendlichen Dauer, wie solches *Faust. Socinus* in praelect. Theol. C. VIII. p. 525. *Steph. Curcellaeus* in instit. relig. Christianae L. II. C. III. p. 45. und *Ioh. Clericus* in Ontol. C. V. p. 352. *Crellius* de Deo et attributis etc. p. 43. gethan haben. Siehe davon weiter Mosheims Noten zu Cudworthi Syst. intell. p. 781. Es ist auch nicht nöthig mit andern, die sich in diese Sache nicht haben finden können, die Sache in Zweifel zu lassen, wie dieses von

Sim.

Sim. Episcopio in instit. Theol. C. IX. p. 287. und Phil. Limborghen in Theol. Christ. L. II. C. V. §. II. p. 56. geschehen. Endlich ist es nicht nöthig, daß man GOtt gar die Dauer abspricht, als welches sonst nach dem Begriffe geschehen muß, welcher allezeit zur Dauer Veränderungen und Folgen erfordert. Welches auch der gelehrte Ribov in instit. Theol. dogm. §. 260. gethan hat. Und ich finde auch, daß schon Beckmann in seinen annot. vberioribus ad Leonh. Hutteri Compend. L. II. Quaest. 2. §. 16. diesen Unterschied bemerckt. Er theilt inter durationem rei defectibilis, und non defectibilis ein, und läugnet, daß mit der duratione rei indefectibilis partes distinctae succedentes verbunden sind.

§. 462.

Mir deucht, daß ich mich nun hinreichend gerechtfertiget habe, warum ich diesen Begrif von der Substantz erwählet, und feste gesetzt habe. Wie fruchtbar derselbe sey, kan aus denen Folgen geschlossen werden, die daraus nun mit leichter Mühe geschlossen werden können. Da die Substantz die Kraft ist, (§. 453.) so muß auch alles von der Substantz gelten, was von der Kraft wahr ist. Ich habe davon die Folgen, die in dieser Abhandlung nöthig sind, angegeben. Ich will nur einige davon hier von der Substantz angeben, deren Betrachtung unsere Absicht erfordert. Da wir gesehen haben, daß alle Kraft ein einfaches Ding sey: (§. 434.) so muß auch alle Substantz ein einfaches Ding seyn. (§. 453.)

Substantz ist ein einfaches Ding.

Ich weiß es wohl, daß der Unterschied zwischen der einfachen und zusammen gesetzten Substantz schon alt und gewöhnlich ist. Und will man mich deswegen des Fehlers beschuldigen, daß ich von diesem Gebrauche zu reden abgehe; so kan ich dieses zwar geschehen lassen; ich kan mich aber auch deswegen rechtfertigen. Die Logic sagt nicht, daß man nie von dem Gebrauche zu reden abgehen solle, sondern es soll nicht ohne Noth geschehen, daß man davon abgehet: Ist aber der Gebrauch zu reden verdorben, so giebt sie gar das Recht davon abzugehen. Und dieses ist hier. Dieses, daß der Begrif von der Substantz und des Cörpers nicht deutlich genug vorgestellet wurde, ist die Ursache dieser Verwirrung. Man hat geglaubt, daß die Cörper auch vor sich bestehende Dinge wären, weil man sie nicht, als in einem Subjecte wircklich sich vorstellete. Aber man hat nicht gemerckt, daß der Cörper als Cörper eigentlich nur eine Beziehung verschiedener Substantzen sey, und nicht eigentlich eine Wircklichkeit vor sich habe. (§. 383.) Und daher auch nicht eigentlich, sondern höchstens analogisch eine Substantz genennet werden könte. Zudem, so habe ich den Gebrauch zu reder: auch vor mich. Leibnitz, Wolf und andere haben schon diese Wahrheit erkannt, und den Cörper nicht eigentlich eine Substantz, sondern ein Aggregat derer Substantzen genennet. Soll ich also lieber denen folgen, die durch die Verwirrung derer Begriffe sich etwas irrig vorstellen? oder soll ich lieber der Wahrheit folgen, und mich so ausdrucken, wie diese es erfordert? Ich solte glauben, daß ich das andere thun müste. Und gewiß, ich werde es allezeit thun, und wenn auch der

gantze Schwarm der Schul-Lehrer darwider murren solte.

§. 463.

Die Substantz ist die Kraft: (§. 453.) diese ist entweder endlich oder unendlich; (§. 429.) folglich ist auch die Substantz entweder endlich oder unendlich. Die endliche Kraft ist das Ding vor sich der andern Ordnung; (§. 429.) folglich ist auch die endliche Substantz ein Ding vor sich der anderen Ordnung. Gegentheils muß die unendliche Substantz das Ding vor sich der ersten Ordnung seyn. (§. 429.) Nun ist das Ding der ersten Ordnung selbstständig, das Ding der anderen Ordnung aber nicht selbstständig; (§. 384.) folglich muß die unendliche Substantz auch die selbstständige, die endliche aber nicht die selbstständige seyn.

Unendliche Substantz ist selbstständig, die endliche aber nicht.

Eben daraus ist klar, daß die unendliche Substantz ein *actus completus purus* der ersten Ordnung sowol *in essendo*, als *existendo* sey; die endliche Substantz aber ist zwar ein *actus completus* der ersten Ordnung, aber *impurus*, und ob er gleich *in essendo completus* ist, ist er nicht gleich allezeit *in existendo completus*. (§. 393. 389.)

§. 464.

Es lässet sich ferner schliesen, daß die Substantz, wie die Kraft (§. 453.)

Weitere Folgen von der Substantz.

1) Ihr

1) Ihr physisches Wesen habe. (§. 453.)
2) Die Substantz muß drey wesentliche Actus haben, wie sie von der Kraft bestimmet worden. (§. 437.)
3) Nach Beschaffenheit der Substantz müssen auch diese drey wesentlichen Stücke (§. 438.) und Actus beschaffen seyn. (§. 439.)
4) Diese wesentlichen Actus müssen ihr Wesen durch einen wesentlichen Einfluß mit einander gemein haben. (§. 440.)
5) Sie müssen ihr Wesen durch einen wesentlichen Einfluß in dem Geschlechte des formalen Grundes mittheilen, so daß der erste Actus dem andern, und der erste und andere dem dritten sein Wesen mittheilen. (§. 441.)

§. 465.

Folgen von der verständlichen Substantz.

So wie die Kraft überhaupt die Substantz ist, (§. 453.) so muß die verständliche Kraft auch die verständliche Substantz seyn. Diese verständliche Substantz ist es, die eigentlich ein Geist genennet wird. Denn, daß Wille und Freyheit allezeit da seyn müssen, wenn nur eine Substantz mit Verstande begabet ist; ist schon aus der Lehre von dem Geiste überhaupt bekannt. Es ist deswegen nicht nöthig, daß

diese Merckmahle ausdrücklich noch in dem Begrif von einem Geiste gesetzt würden. Es werden sich aber auch nun von dieser verständlichen Substantz, und also von dem Geiste verschiedene Folgen herleiten lassen.

1) Was von der Substantz überhaupt (§. 459-464.) ausgemacht worden, dieses alles muß auch von einem Geiste gelten. Und es ist nicht nöthig, daß dieses weiter wiederholet werde.

2) Ins besondere muß der Geist seine drey wesentlichen Actus haben, deren der erste von denen Dingen an sich deutliche Begriffe leistet, der andere leistet die Verknüpfungen dieser Dinge, der dritte leistet das Endurtheil von dem, was aus diesen Verknüpfungen der Dinge wircklich zu leisten ist. (§. 443.)

Dadurch aber bekommt ein Geist nicht drey Verstande; sondern der Verstand desselben begreift alle diese Actus in sich.

3) Mit diesen Vorstellungen der drey wesentlichen Stücke eines Geistes sind auch seine Neigungen verbunden, so daß der erstere Actus einen allgemeinen Willen gegen die vorgestellten Dinge an sich, der andere einen mittleren Willen, der dritte einen endlichen Willen mit sich verknüpft hat. (§. 444.)

§. 466.

Folgen von dem unendlichen Geiste.

Lasset uns weiter gehen. Die verständliche Substantz ist der Geist. (§. 465.) Diese aber ist entweder unendlich oder endlich; (§. 463.) daher ist auch der Geist entweder unendlich oder endlich. Es lassen sich auch von diesen verschiedene Folgen herleiten.

1) Was von der Substantz und dem Geiste überhaupt gilt, muß auch von dem unendlichen Geiste wahr seyn. (§. 459-465.)

2) Der unendliche Geist ist selbstständig. (§. 463.)

3) Er hat seine wesentlichen Actus, deren der erste sich alle Dinge an sich, und also die Materie zu allen Welten auf einmal aufs deutlichste vorstellet; der andere stellet sich alle Verknüpfungen dieser Dinge, und also alle Formen aller Welten auf einmal aufs deutlichste vor; der dritte Actus stellt sich auf einmal aufs deutlichste vor, welche unter allen möglichen Welten die beste sey, und mit einem jeden ist sein Wollen verbunden. (§. 446.)

So wenig aber drey Verstände dadurch in den Geist kommen, (§. 465.) eben so wenig werden auch drey Willen in dem Geiste gedacht, sondern der unendliche Verstand begreift wie der unendliche Wille alle diese Actus in sich:

§. 467.

Von diesem unendlichen Geiste ist ferner zu Fortsetzung.
schliesen.

4) Daß der erstere Actus dem andern sein Wesen, so wie der erstere und andere sein Wesen dem dritten wesentlichen Actui durch; einen wesentlichen Einfluß in dem Geschlechte des formalen Grundes mittheile, (§. 464. 466. no. 1.) wie dieses erhalten werde, ist auch (§. 448.) gezeigt worden.

5) Die äuserlichen Wercke des unendlichen Geistes müssen allen drey wesentlichen Actibus desselben gemein seyn. (§. 449.)

6) Die wesentlichen Actus der unendlichen Kraft verhalten sich bey der Schöpfung, Erhaltung und Regierung dieser Welt, so daß der erstere die Materie zu dieser Welt hervorbringt, und dieselbe erhält, wodurch sich hauptsächlich seine Macht äussert; der andere verknüpft diese Dinge, und erhält diese Verknüpfung, so wie es die Absicht dieser Welt erfordert, wodurch sich hauptsächlich die Vernunft und Weisheit des unendlichen Geistes äusert; der dritte leistet dasjenige bey dieser Verknüpfung

pfung dieser Dinge, dieser Welt, was zur Erhaltung der Absicht dieser Welt erfordert wird, wodurch sich hauptsächlich dieses Geistes Liebe und Gütigkeit, wie auch die Neigung zur Erhaltung wahrer Güter und also die Heiligkeit bekannt macht. (§. 450.)

7) Es ist auch klar, warum Zueignungsweise die äuserlichen Wercke bey dieser Welt einem wesentlichen Actui des unendlichen Geistes zugeschrieben werden. (§. 451.)

§. 468.

Wie es mit dem endlichen Geiste beschaffen ist.

Was es aber vor eine Beschaffenheit mit dem endlichen Geiste und dessen wesentlichen Actibus habe, ist aus dem zu schliesen, was ich (§. 447.) gezeigt habe. Diese hangen also in ihrer Wircklichkeit von dem unendlichen Geiste ab; sie leiden oft etwas von andern; sie stellen sich nicht alle Dinge, noch alles in ihnen auch nicht alle ihre Verknüpfungen deutlich vor; und was sie sich vorstellen, geschiehet nach und nach, so daß also nicht alle drey Actus auf einmal in ihrem Complemente sind. (§. 390. 391.)

Bis hieher ist gewiesen worden, wie es mit der Substantz beschaffen sey. Ehe ich aber auf die Lehre von dem Accidente komme, will ich

ich erst zeigen, wie es mit dem Supposito und der Person beschaffen ist. Damit wir nach und nach in guter Ordnung auf die Wahrheiten geleitet werden. Denn in einer so schweren Materie, als die ist, die wir vor uns haben, lässet sich nicht eilen. Es ist genug, wenn man mit aller Ueberlegung immer nach und nach einen Schritt näher zur Sache kömmt, damit man nicht aus Unvorsichtigkeit ausgleite, und ehe man zum Ziele kömmt, sich verirre. Aber auch hier bey der Lehre von dem Supposito wird es wieder Mühe und Vorsicht kosten, einen guten Begrif zu erhalten. Denn die Begriffe der Aelteren halten zwar Wahrheit in sich, aber sie liegt in der That etwas verdeckt in Schaalen. Wir wollen sehen, ob wir sie nicht herausklauben und finden solten.

§. 469.

Wie man zu einem guten Begriffe von dem Supposito kommen kan.

Damit wir also desto gewisser gehen, so will ich sorgfältig einen Begrif von einem Supposito suchen und feste setzen. Auch alsdenn das Uebereinkommen desselben mit dem Begriffe der Aelteren zeigen. Daraus wird erhellen, daß ich nicht wider den Gebrauch zu reden handele, und etwa ein Spiegelfechten anstelle, den Wörtern andere Bedeutungen gäbe, und alsdenn die Sätze daraus zöge, die zwar den Worten nach gleichgültig mit den Sätzen anderer klängen, welche aber doch um der Verschiedenheit derer mit den Worten verknüpften Begriffe eine gantz andere Bedeutung hätten. Man wird aber auch sehen, daß der Begrif,

den ich angeben werde, viel brauchbarer, als der Begrif der Aelteren ist. Wenn wir nun auf die Begriffe und Redensarten der älteren Weltweisen genau mercken, so siehet man so viel auser allen Streit, daß sie sich die Substantz in ihrer Vollkommenheit und Complemente gedacht haben, wenn sie sich ein Suppositum haben gedencken wollen. Es zeigen davon ihre Begriffe, da sie das Suppositum die erste, einzelne, complete Substantz nennen. Es zeiget es auch das Wort Subsistentia. Man soll sich nemlich die Substantz so gedencken, daß nicht etwas mehr zu ihr kommen könne, sondern daß man bey der ihr wircklich zukommenden Vollkommenheit stille stehen müsse, und nicht in Gedancken in der Beylegung gewisser Vollkommenheiten weiter gehen könne. Wir wollen daher von dem untersten Grade dessen, was als wircklich vorgestellt werden kan, anfangen, und nach und nach bestimmen, was vor eine Vollkommenheit und Grade der Wircklichkeit eines Dinges gedacht werden können; bis wir so weit kommen, daß bey der Substantz nichts mehr bestimmet, und in sie gesetzt werden kan. So gehen wir gewis, und müssen unstreitig auf die Vollkommenheit der Substantz kommen, welche das Suppositum genennet werden muß.

Der erste und andere Grad der Wircklichkeit.

§. 470.

Wenn nun die Grade der Wircklichkeit zu bestimmen sind, (§. 469.) so finde ich, daß schon

der

der scharfsinnige Canz in regim. DEI vniuers. §. 209. diese Arbeit übernommen. Allein ich werde mich an die Anzahl derer da angegebenen Grade nicht binden. Ich will vielmehr die Sache so genau bestimmen, als es seyn kan, und wird freylich die Anzahl dieser Grade grösser werden. Wenn nur das an sich mögliche erwogen wird; so erhält dieses sein Seyn durch die einander nicht widersprechenden Vorstellungen, welche in einer vorstellenden Substantz angetroffen werden. (§. 372.) Ob nun also gleich dasselbe noch nicht sein Seyn auser diesen Vorstellungen hat, so ist es doch als eine Vorstellung wircklich in der vorstellenden Substantz; auch wohl in der vorstellenden Substantz, welche demselben auser sich die Wircklichkeit, und also sein besonderes Seyn geben kan. Ob gleich dieses nicht allezeit nöthig ist. Z. B. wenn wir uns einen Begrif von der inneren Möglichkeit eines Geistes vorstellen. So ist diese innere Möglichkeit zwar als eine Vorstellung in uns wircklich, ob wir gleich nicht die Kraft haben, ihn auser uns wircklich zu machen. Diß muß gemerckt werden, wenn der Verstand der Worte, welche der vortrefliche Bilfinger in seinen diluc. p. 7. §. VII. angiebt, gehörig bestimmt werden soll. Will man nun dieses, daß das innere mögliche, als eine Vorstellung, in einer vorstellenden Substantz wircklich ist, den ersten Grad der Wircklichkeit nennen, so kan ich mir es

gar wohl gefallen lassen. Wenigstens würde man nicht eben so sehr wider den Gebrauch zu reden sündigen. Denn die Redens-Art, daß der Ursprung der metaphysischen Wesen der Dinge in dem göttlichen Wesen zu suchen sey, würde sich daraus erklären lassen, und muß daraus erkläret werden. Wenn nun aber diese innere Möglichkeit eines Dinges gedacht wird, so ist dieses entweder die innere Möglichkeit des Dinges vor sich, oder es ist dieses nicht. Ist das erste, so wird in dem Gedancken schon etwas mehr gesetzt, als wenn nur eine Bestimmung dieses Dinges gedacht wird. Und man könte dieses alsdenn den zweyten Grad der **Wircklichkeit** nennen. Und dieses ist eben der Begrif, den die Alten von der **allgemeinen Substantz** gehabt haben, (substantia communis) welche der besonderen entgegen gesetzt wird; (substantiae singulari) da auch die erstere substantia secunda heist, welcher die prima entgegen stehet. Wenn man sich nemlich einen allgemeinen Begrif von der Substantz gedachte, so nennten sie es substantiam secundam, communem, communicabilem, weil nemlich dieser allen Dingen einer Art gemein ist. Aber dieses ist nur die Möglichkeit einer Substantz, nicht aber etwas wirckliches auser den Gedancken. Denn die allgemeinen Begriffe sind nicht in ihrer Allgemeinheit auser den Gedancken wircklich. Z. B. von dem Cicero den Begrif, des Menschen, des Römers, des Geistes. Hingegen

gegen gedachte man sich die Substantz in ihrer Wircklichkeit, und mit ihren Differentzen, so hies sie prima, singularis, in actu secundo talis.

§. 471.

Der dritte Grad der Wircklichkeit.

Wenn nun aber auch etwas wircklich sein Seyn auser der Vorstellung einer gedencken-den Substantz erhalten soll; so wird endlich alle Inexistentz und Coexistentz durch die vor sich bestehenden wircklichen Dinge durch die Substantzen erhalten. (§. 383.) Wir wollen daher eines nach dem andern aus Betrachtung dieser Substantzen bestimmen. Und zwar kan man füglich die blosen Beziehungen der endlichen Substantzen, die durch ihr beysammensein erhalten werden, als den dritten Grad der Wircklichkeit angeben: damit wir nun auch das, was in der Substantz ist, erwegen können. Und da giebt man entweder auf die constitutiven Stücke der Substantz, und also die Substantz selbst acht, oder man erwegt die consecutiven Stücke; (§. 385. 353.) von dem lezztern muß zuerst gehandelt werden: denn diese setzen noch weniger als die Substantz selbst in ihrer Wircklichkeit.

§. 472.

Der vierte Grad der Wircklichkeit bis auf den achten Grad wird gezeigt.

In der Substantz und also in der Kraft ist ein blosses Vermögen der vierte Grad der Wircklichkeit. Denn obgleich dieses Vermögen nur die Möglichkeit etwas zu thun oder

auch zu leiden ist, so hat es doch sein Seyn auser der Vorstellung in den Gedancken. Das Vermögen selbst ist also ein Actus in der Kraft, (§. 386.) nur daß er incompletus ist, (§. 390. 391.) und noch kein Grund deswegen gleich da ist, daß das vorgenommen werde, worzu das Vermögen da ist. Wird nun schon ein Grund in der Kraft gesetzt, noch nicht aber ein hinreichender das Vermögen zu üben, so sagt man, daß die Kraft disponirt sey zu etwas; so wie wir sagen: heute bin ich wohl darzu aufgelegt, wenn schon einiger Grund in ihm ist, um welches er etwas thun will. Und dieses wär der fünfte Grad der Wircklichkeit. Ist dieser Grund hinreichend etwas zu thun, so entstehet die Bemühung. (§. 428.) Und diese giebt also den sechsten Grad der Wircklichkeit. Wird diese Bemühung fortgesetzt, so entspringt die Handlung, und auch der siebende Grad der Wircklichkeit. Uebet sich die Kraft gewisse Handlungen mehrmal hervor zu bringen, so entstehet die Fertigkeit, welche den achten Grad der Wircklichkeit giebt.

Bey diesen Graden will ich mich nicht aufhalten. Denn man siehet leichte, daß alle diese Grade noch nicht das höchste sind, was bey einer Substantz gedacht werden kan, indem es alles nur noch consecutive Bestimmungen derselben sind. Wir werden hernach sehen, daß alles dieses noch als Accidentia angesehen werden muß. Wir wollen also nun auf die Substantz selbst gehen, und da sehen, was sich noch bestimmen lässet.

§. 473.

§. 473.

Der neunte zehende und eilfte Grad der Wircklichkeit.

Wenn nun aber die Constitutiva der Substantz erwogen werden, (§. 436.) so erweget man entweder nur eines derselben, ohne noch dasselbe in seinem Complemente zu gedencken, oder sie werden alle zusammen, und also die Substantz selbst erwogen. Ist das erste, so ist der constitutive und also wesentliche Actus, ohne sein Complement erwogen, der neunte Grad der Wircklichkeit, so wie dieser Actus, in seinem Complemente erwogen, (§. 439.) den zehenden Grad der Wircklichkeit giebt. Und alsdenn ist die Substantz selbst oder die drey wesentlichen Actus derselben, ohne noch sie in ihrem Complemente zu gedencken, der eilfte Grad der Wircklichkeit. Wenn aber dieser gedacht wird, so muß noch nicht gedacht werden, daß die Kraft schon, vermöge dieser wesentlichen Actuum, sich zu Handlungen bestimme, sondern man erweget sie noch als gleichgültig gegen gewisse Handlungen. Und so stellen sich die Alten die *substantiam incompletam* vor.

Aber auch hier kan man noch nicht stehen bleiben. Es läßet sich noch mehr bestimmen. Da wird hier nur noch die Substantz mit ihren Actibus, ohne in ihrem Complemente zu seyn, und also nur ihre in denen Actibus gegründeten Vermögen gedacht, aber noch nicht die Ausübung derselben. Z. B. der Geist, als Geist, noch nicht aber in seinen verständlichen Vorstellungen und Neigungen. Wir

müssen daher noch weiter bestimmen, was sich bestimmen lässt, bis wir auf das höchste kommen.

§. 474.

Der zwölfte bis auf den funfziehenden Grad der Wircklichkeit.

Wenn nun also die Substantz so gedacht wird, daß sie zu gewissen Handlungen bestimmt sey, aber durch etwas anders, und doch wieder von einer andern gehindert wird, das zu leisten, worzu sie von einer anderen Substantz bestimmet war, so haben wir den zwölften Grad der Wircklichkeit. Ist aber die Substantz zu Handlungen von etwas anders bestimmt, und wird nicht wieder gehindert, so ist es der dreyzehende Grad der Wircklichkeit. Bestimmt sich die Substantz selbst zu Handlungen, und hanget also nicht von andern in ihren Handlungen ab, so ist es, wenn sie noch gehindert wird, das so zu leisten, worzu sie sich selbst bestimmt hatte der vierzehende Grad der Wircklichkeit. Bestimmt sie sich aber zu Handlungen selbst, und wird auch von keinem andern gehindert, das so zu thun, wie sie sich selbst zu ihren Handlungen bestimmt hat, so ist es der funfzehende Grad der Wircklichkeit. Und weiter kan in der Substantz überhaupt nichts gedacht werden, wenn sie so wircklich ist, daß sie sich selbst zu Handlungen bestimmet, und von einem andern nicht gehindert wird, so ist alles ihr Complement da, was überhaupt einer Substantz zukommen kan.

Die weiteren Bestimmungen müssen aus den besonderen Bestimmungen der Kräfte selber hergenommen werden. Und da lässet sich gar vieles noch angeben. Ich will doch so weit, als es nöthig ist, und es geschehen kan, noch eines und das andere angeben.

§. 475.

Wie die Grade der Wircklichkeit bey endlichen Substantzen steigen.

Die Substantz ist entweder endlich oder unendlich. (§. 463.) Was die endliche Substantz betrift, so kan man sie entweder überhaupt oder ins besondere betrachten. Ueberhaupt ist sie nie im höchsten Complemente, und kan also nicht schlechthin den höchsten Grad der Wircklichkeit erhalten: denn theils hanget selbst ihre Wircklichkeit von der unendlichen ab; theils bestimmt sie sich nicht zu allen ihren Handlungen selbst alleine, sondern da diese zufällig sind, werden sie immer mit auf einige Art von anderen bestimmet, theils bestimmet sie sich zu allen ihren Handlungen nach und nach. (§. 447. 461.) Wenn aber die Sache ins besondere erwogen wird, so will ich nur aus der Monadologie und Pnevmatic einige Lehn-Sätze annehmen, und daraus zeigen, wie mehr und mehr in die Wircklichkeit einer solchen Substantz kommen kan. Entweder nemlich, sie sind alsdenn nur dunckel vorstellende Kräfte, wie die Monaden, oder klar aber verwirrt vorstellende Kräfte, wie die Seelen der unvernünftigen Thiere, oder deutlich vorstellende Kräfte, wie die endlichen Geister und vernünftigen Seelen.

Die ersteren sind die unvollkommensten, und es kan bewiesen werden, daß sie zu ihren Vorstellungen nie sich selbst allein bestimmen, sondern sie werden alle mit aus ihrer Stellung bestimmt. So bald aber Klarheit in die Vorstellung kommt, so muß die Substantz, in so fern die Vorstellung klar ist, sich selbst zu der Hervorbringung dieser Klarheit bestimmen. Denn wenn auch der Gegenstand oder das materiale der Vorstellung von aussen durch eine Empfindung bestimmt wird, so wird deswegen noch nicht gleich die Vorstellung klar; sondern sie muß sich selbst vermöge der Aufmerckfamkeit bestimmen, dieselbe klar zu machen. Und je mehr also Klarheit in den Vorstellungen ist, je mehr muß sich noch diese endliche Substantz selbst bestimmen zu ihren Handlungen. Nun ist die Deutlichkeit ein höherer Grad der Klarheit: daher haben die endlichen Geister, welche auch deutliche Begriffe vorbringen, einen höhern Grad der Wircklichkeit, als die Seelen der unvernünftigen Thiere. Und da unter diesen endlichen Geistern wieder ein groser Unterschied statt findet, so erhalten sie einen desto höhern Grad der Wircklichkeit, je vollkommner ihre Kraft selbst ist, diese Welt sich deutlich vorzustellen, und je mehr sie ihre Kraft in der deutlichen Erkänntnis üben. Bis endlich die grösseste endliche Kraft, und die durch die Uebung grösseste erhaltene deutliche Erkänntnis gedacht wird, welches alsdenn den höchsten

Grad

Grad der Wircklichkeit Beziehungsweise bey den endlichen Geistern abgäb.

Ich habe hier nur den Leitfaden zu einer weiteren Abhandlung gegeben. Denn dieses war genug, und brauchte ich mich nicht in die weitläuftige Abhandlung davon einzulassen. Vielleicht geschiehet es zu anderer Zeit. Denn gewiß, es liegen da noch wichtige Wahrheiten, die auseinander gesetzt zu werden verdienen.

§. 476.

So hoch aber auch der Grad der Wircklichkeit der endlichen Geister gedacht wird, so reichet er doch lange nicht an den Grad der Vollkommenheit der Wircklichkeit des unendlichen Geistes, als welcher alle übersteigt und schlechthin der höchste Grad der Wircklichkeit ist: Denn seine Wircklichkeit hanget von keiner andern ab, sondern er ist schlechterdings nothwendig wircklich, (§. 466.) und in seiner Wircklichkeit setzen seine wesentlichen Actus alles auf einmal im höchsten Complemente in ihm, (§. 463.) weiter lässet sich gar keine Vollkommenheit mehr gedencken, welche einem Dinge beygelegt werden könte, sondern alle zusammen mögliche Vollkommenheit wird auf einmal in dem unendlichen Geiste angetroffen.

Der höchste Grad, der gedacht werden kan, ist die Wircklichkeit der unendlichen Kraft.

§. 477.

Nun werden wir gut auf den Begrif von dem Supposito kommen können. Wir finden in dem Gebrauche zu reden:

1) Daß

Was Suppositum seyn müsse, was Subsistentz, und Subsistiren sey.

1) Daß so wol endliche als unendliche Substantzen Supposita genennet werden, obgleich den unendlichen in einem weit höherem Verstande Supposita zugeeignet werden, als den endlichen. Aber eben daraus ist gewiß, daß wir zum allgemeinen Begriffe vom Supposito nicht den höchsten Grad der Wircklichkeit nehmen dürfen, der der unendlichen Substantz eigen ist. (§. 476.)

2) Wir finden ferner, daß das Wort Suppositum endlichen Substantzen beygelegt wird, welche Verstand haben, und auch, welche keinen Verstand haben. Daher eben der Unterschied unter einem verständlichen und nicht verständlichen Supposito entspringt. Siehe Velthems Metaph. p. 1803. §. 5. Und eben daraus ist gewiß, daß wir die Merckmahle von dem Supposito nicht von dem Grade der Wircklichkeit nehmen müssen, der den Geistern eigen ist. (§. 475.)

3) Wir finden aber endlich, daß das Wort Suppositum allezeit einer Substantz beygelegt wird, in so fern man die bey ihr zu erhaltende Vollkommenheit, und den Grad der Wircklichkeit bey ihr antrift, wie er bey ihr seyn kan. (§. 469.) Was bleibt also vor den Begrif des Suppositi: Dieses, es muß das Suppositum die Sub-

Substantz seyn, in so fern sie sich selbst zu Handlungen bestimmt, und darinne von einem andern nicht gehindert wird. (§. 474.) Nimmt man mehr in den Begrif, so wird er gewiß zu enge. Nimmt man weniger, und einen niedrigen Grad der Wircklichkeit, so wird er zu weitläuftig. Es muß also dieses angegebene Merckmahl den Begrif von dem Supposito bestimmen. Und ich will auch hernach zeigen, daß er alles das ausdruckt, was die Aelteren weitläuftiger gesagt haben. Es subsistiret also eine Substantz in so fern sie sich selbst zu Handlungen bestimmet, und darinne von einem anderen nicht gehindert wird. Die Subsistentz aber ist das Abstractum des Suppositi: die Wircklichkeit nemlich der Substantz, vermöge welcher sie sich selbst ungehindert zu Handlungen bestimmet.

Bey denen alten Kirchen-Lehrern findet man, daß sie nicht so beständig im Gebrauche zu reden gewesen, sondern die Wörter: Sache, Natur, Wesen, Suppositum, Subsistentz, Substantz, Hypostasis, Person, sehr mit einander verwechselt, und als gleichgültige Wörter vor einander gebraucht haben. Man kan davon des Petauii dogm. Theol. Tom. II. L. III. C. IX. und L. IV. C. IV. nachlesen. Ich will den Leser damit nicht aufhalten, weil dadurch die Sache kein Licht bekömmt, sondern es hat vielmehr zu Verwirrungen und Streitigkeiten Anlas gegeben. Hypostasis und Suppositum

auch

auch ὑφισαμενον sind eigentlich die gleichgeltenden Wörter. Damit man aber siehet, daß mein Begrif von dem Supposito dem Gebrauche zu reden gemäs ist, so will ich den gewöhnlichen Begrif der Alten angeben, und aus meinem herleiten. Ich könte viel Alte anführen. Aber es ist hier an einem genug. Veltbem in instit. Metaph. p. 1799. sagt: Est suppositum nihil aliud, quam substantia prima completa incommunicabilis et non aliunde sustentata. Es wird also gesagt

1) es solle das Suppositum eine Substantz seyn: dadurch wollen sie wie Veltbem bemercket, es dem Accidente entgegen setzen. Nur daß man sich in acht nimmt, daß man nicht glaubt, daß selbst die Substantz zum jeden Supposito gehöre; sondern sie gedencken sich die Substantz nicht schlechthin, sondern in so fern sie auf eine gewisse Art wircklich ist. Es bemerckt dieses ausdrücklich *Petavius* in dogm. Theol. T. II. C. IX. §. XIX. p. m. 291. Er sagt: *subsistentiam seu suppositum esse substantiam, non praecise, absoluteque sumtam, sed vt modo quodam existit, quem* τρόπον της ὑπαρξεως *graeci Theologi nominant.* Und dieses muß genau gemerckt werden, wenn man die Alten recht verstehen, und nicht auf Irrthümer kommen will. Und eben deswegen habe ich auch im Begriffe gesagt, daß die Substantz, in so fern sie sich selbst ungehindert zu Handlungen bestimmet, das Suppositum sey. Ich werde dadurch auf unentbehrliche Wahrheiten und Folgen hernach geleitet werden.

2) Es soll das Suppositum *substantia primæ* seyn. Das heißt nach ihrer eigenen Erklärung, man soll unter dem Supposito sich

nicht

nicht einen abstracten Begrif von der Substantz gedencken. (§. 470.) Denn das war ihre substantia secunda. Velthem giebt selbst diese Erklärung. Und mein Begrif von dem Supposito erfordert dieses auch. Da soll die Substantz sich selbst ungehindert zu Handlungen bestimmen, und muß also eine wirckliche Substantz nicht ein abstracter Begrif von ihr gedacht werden. (§. 470. 474.)

3) Daraus folgt auch schon, daß incommunicabilis substantia zum Supposito erfordert werde: denn diese allgemeine Begriffe der Geschlechter und Arten sind nur verschiedenen wircklichen einzelnen Dingen gemein, nicht aber die wircklichen einzelnen Dinge. Daher auch Darjes in instit. Met. Ontol. §. XXXV. diese Merckmahle als überflüßig weggelassen hat.

4) Sie soll completa substantia seyn, wenn sie ein Suppositum geben soll. Das ist, man soll sich nicht die Substantz ohne ihre Bestimmung zu Handlungen gedencken. Denn in so fern subsistiret eine Substantz noch nicht eigentlich. Und auch dieses erfordert mein Begrif, (§. 473.) denn nach diesem muß sich die Substantz selbst ungehindert zu Handlungen bestimmen, und also completa substantia seyn.

5) Endlich soll das suppositum substantia ab alio non sustentata seyn. Man kan davon einen weitläuftigeren und engeren Begrif geben. Ueberhaupt wird eine Substantz von einer andern sustentiret, in so fern der Grund von etwas wircklichen bey der Substantz in einer andern ist. Dieses ist nun entweder die Wircklichkeit der Substantz selbst, oder aber nur dieses, daß die Substantz von einem anderen

deren zu Handlungen bestimmet wird: denn in so fern dieses ist, hanget sie in ihren Handlungen von anderen ab, und es liegt der Grund der Wircklichkeit der Handlungen, und dessen, was durch die Handlungen wircklich wird in dieser Substantz, von welcher sie sustentiret wird. In dem ersten Verstande würden alle endliche Substantzen von der unendlichen sustentiret, (§. 468.) und es kan auch nicht gesaget werden, daß diese von und durch sich selbst subsistirten; als welches nur von der unendlichen Substantz gilt. In dem anderen Verstande wird hauptsächlich das Wort gebraucht. So wird deswegen die menschliche Natur Christi in der persönlichen Vereinigung kein Suppositum genennet, weil sie von der göttlichen sustentiret worden, das ist, weil die göttliche Natur sie zu allen ihren Handlungen bestimmet hat. Aber auch dieses Merckmahl liegt in meinem Begriffe von dem Supposito. Denn da soll die Substantz sich selbst ungehindert zu Handlungen bestimmen, also auch nicht von einem anderen sustentiret werden. Man siehet also, daß mein Begrif völlig dem Sinne der Aelteren gemäs ist, und daß ich nicht im geringsten dem Gebrauche zu reden zuwider bin. Was aber das Wort subsistentia anbetrift, so ist es auch zweydeutig. Es wird zuweilen als ein gleichgültiges Wort von suppositum gebraucht, wie es auch aus der angeführten Stelle des *Petauii* erhellet. Es wird aber auch und dieses vielmals vor das abstractum von dem supposito gebraucht. So sagt Velthem ausdrücklich in instit. Metaph. p. 1891. §. 3. Interim non confundendae sunt notiones subsistentiae et suppositi, quia

quia ſubſiſtentia eſt abſtractum, ſuppoſitum vero concretum, vt ſic ſuppoſitum ſano ſenſu explicetur, prout idem notat, quod habens ſubſtantiam. Zuweilen wird es auch vor die Wircklichkeit der Subſtantz ſelbſt genommen. Siehe Baumgartens Metaph. §. 192. exiſtentia ſubſtantiae qua talis eſt ſubſiſtentia. Wiewol dieſer Begrif weitläuftiger iſt, wie auch der Begrif von dem Suppoſito, den er §. 200. gegeben, nicht beſtimmt genug angegeben worden, wenn er ſubſtantiam ſingularem das Suppoſitum nennet. Und hat ſchon eben der Velthem in inſtit. Met. pag. 1802. bemercket: *aliud eſt per ſe exiſtere, aliud per ſe ſubſiſtere.*

§. 478.

In ſo fern ſich alſo eine Subſtantz ungehindert ſelbſt zu Handlungen beſtimmet, in ſo fern iſt ſie ein Suppoſitum, und ſubſiſtiret. (§. 477.) Es ſubſiſtiret alſo eine Subſtantz durch etwas, wodurch ſie ſich ſelbſt ungehindert zu Handlungen beſtimmet. Es ſubſiſtiret eine Subſtantz, und iſt ein Suppoſitum durch einen weſentlichen Actum derſelben, wenn ſie ſich durch einen weſentlichen Actum ſelbſt ungehindert zu Handlungen beſtimmet. Geſetzt nun, daß eine Subſtantz zugleich ſich mehr als auf einerley Art durch ſie zu Handlungen, ohngehindert beſtimmete, ſo müſte ſie auch mehr, als nur auf eine einige Art ſubſiſtiren. Geſetzt, daß eine Subſtantz beſtändig ſich ungehindert zu gleich auf mehr, als einerley Art zu Hand-

Wenn eine Subſtantz aus mehrern Suppoſitis beſtehet.

lungen bestimmete, so müste sie auch beständig auf mehr als einerley Art subsistiren, und es beständ alsdenn diese einige Substantz aus mehreren Suppositis.

Es sind dieses lauter Grund-Sätze, die unmittelbar aus dem Begriffe von dem Supposito und Subsistiren erhellen. Sie sind aber doch nöthig zu unserer Abhandlung, und man kan schon hier sehen, was die Anmerckung nutzt, die wir vorher (§. 477. no. 1.) gemacht haben, daß die Substantz bey dem Supposito nicht präcise und absolute gedacht werden dürfe: denn sonst könten so wenig in einer Substantz mehrere Supposita seyn, als eine Substantz mehrere Substantzen seyn könte. Man siehet auch schon daraus, daß man von der Vielheit der Suppositorum auf die Vielheit der Substantzen nicht gleich den Schluß machen könne. Und es wird dieses noch mehr aus dem Beweise erhellen, da gezeigt werden wird, daß die unendliche Substantz aus drey Suppositis bestehe. Wir werden aber auch darthun, daß eine jede endliche Substantz aufs höchste nur ein Suppositum in jedem Momente ausmachen könne.

§. 479.

Es giebt Grade unter den Suppositis.

Je weniger eine Substantz in ihren Handlungen von etwas andern abhanget, je mehr kan sie sich selbst ungehindert zu Handlungen bestimmen, und je besser kan sie also subsistiren und ein Suppositum seyn. Je mehr sie aber in ihren Handlungen von etwas andern abhanget, je weniger bestimmt sie sich selbst zu Handlungen, und desto weniger kan sie subsistiren,

und

und ein Suppositum seyn. Wenn aber eine Substantz in allen ihren Handlungen gar nicht von andern abhanget, durch welche ihre Handlungen bestimmt würden, so muß sie sich zu allen ihren Handlungen allein ungehindert bestimmen, und also im höchsten Complemente ein Suppositum seyn. (§. 477.) Es sind dieses wieder Grund-Sätze, ja selbst Begriffe, die unmittelbar klar seyn. Aber sie zeigen auch, daß man unter den Suppositis und der Art zu subsistiren Grade dencken könne.

Wenn also eine Substantz subsistiren soll, so bestimmet sie sich selbst zu Handlungen ungehindert; (§. 477.) und daher wird gesagt, daß die Handlungen den Suppositis zukommen, (actiones sunt suppositorum) nicht als wenn man von einer jeden Handlung auf die Suppositalität schliesen könte: denn da kommt es noch drauf an, ob sich die Substantz selbst ungehindert darzu bestimmt hat, oder nicht; sondern weil ein Suppositum als Suppositum Handlungen vorzubringen hat. Weil aber die unendliche Substantz von keinem andern in seinen Handlungen abhangen kan, so folgt allezeit, daß wenn sie handelt, sie sich selbst ungehindert zu Handlungen bestimmet habe. Und folglich kan man da allezeit auf ihre Suppositalität den Schluß machen.

§. 480.

Die drey wesentlichen Actus des unendlichen Geistes sind drey Suppositain ihr. Der unendliche Geist ist die unendliche Substantz, (§. 466.) und ist deswegen selbst.

Die drey wesentlichen Actus des unendlichen Geistes sind drey Suppositi.

selbstständig, (§. 463.) kan also von nichts anders abhangen, und in seinen Handlungen von keiner endlichen Substantz gehindert werden. (§. 384.) Ferner sind die Vorstellungen und Neigungen innerliche Bestimmungen, die durch die eigene Kraft hervorgebracht werden, (§. 442) und werden also durch Handlungen erhalten. (§. 426.) Nun aber bestimmen sich die wesentlichen Actus der unendlichen Substantz in jedem Momente zugleich selbst, und auch ungehindert zu seinen Vorstellungen und Neigungen. (§. 466.) Da nun diese wesentlichen Actus die unendliche Substantz, und also den unendlichen Geist ausmachen; (§. 473.) so bestimmet sich der unendliche Geist in jedem Momente durch diese drey wesentlichen Actus auf dreyerley Art selbst ungehindert zu Handlungen; folglich subsistiret auch dieser unendliche Geist in jedem Momente durch diese drey wesentlichen Actus auf dreyerley Art, und diese drey wesentlichen Actus des unendlichen Geistes sind drey Suppositа. (§. 477.)

§. 481.

Es können nicht mehr und nicht weniger als drey Suppositа in dem unendlichen Geiste seyn. Durch diese wesentlichen Actus bestimmet sich nur die unendliche Kraft ungehindert selbst zu ihren Handlungen; (§. 446. 450.) folglich kan auch durch sie der unendliche Geist nur subsistiren, und sie können nur

Es können nicht mehr und nicht weniger Suppositа als drey in dem unendlichen Geiste seyn.

nur Suppoſita der unendlichen Kraft ſeyn. (§. 477.) Nun aber machten die drey weſentlichen Actus der Kraft überhaupt ſchon die gantze Kraft aus und konten nicht mehr derſelben gedacht werden: (§. 438.) alle drey aber wurden auch zur Kraft überhaupt erfordert, und konten nicht weniger der weſentlichen Actuum ſeyn. (§. 437. 438.) Und da nun, was von der Kraft überhaupt gilt, auch von der unendlichen gelten muß; ſo konten auch in der unendlichen Kraft nicht mehr und nicht weniger weſentliche Actus als drey ſeyn; (§. 446.) folglich auch in der unendlichen Subſtantz, (§. 463.) und dem unendlichen Geiſte. (§. 466.) Da nun dieſe weſentlichen Actus nur in dem unendlichen Geiſte Suppoſita ſeyn, (§. 480.) wie es auch anfangs in dieſem Beweiſe gezeigt worden; ſo können nicht mehr und nicht weniger als drey Suppoſita in dem unendlichen Geiſte ſeyn.

§. 482.

Was unendlich ſey.

In ſo fern man ſich ein Poſitivum in ſeinem höchſten Complemente gedencket, wird von ihm geſagt, daß es unendlich ſey. Es muß alſo dieſes Poſitivum alle ihm nur zuſammen mögliche Realität und Vollkommenheit auf einmal haben. (§. 377.) Dieſes iſt nun entweder die unendliche Subſtantz ſelbſt, oder etwas in der unendlichen Subſtantz. Daher auch die unendliche Subſtantz unendlich

genennet wird, wie auch ihre innere Bestimmungen unendlich genannt werden. Die unendliche Substantz nemlich hat alle in einer Substantz nur zusammen mögliche Vollkommenheit auf einmal, (§. 429. 453. und wird daher mit Recht unendlich genennet. Da aber auch die Bestimmungen in ihr alle in ihrem höchsten Complemente seyn müssen; so werden sie auch füglich unendlich genennet. So wird der Verstand GOttes unendlich genennet, weil in diesem göttlichen Verstande alle in einem Verstande nur mögliche Vollkommenheit auf einmal angetroffen wird. Da nun aber das, was in der unendlichen Substantz ist, entweder ihre constitutiven oder consecutiven Stücke sind: (§. 453. 433. 376.) so wird beyden die Unendlichkeit beygelegt. Man muß sich demnach in acht nehmen, daß man nicht die Unendlichkeit der Substantz selbst mit der Unendlichkeit dessen, was in ihr unendlich genennet wird, vermischet: Denn die Unendlichkeit der Substantz fasset alles, was in ihr unendlich ist, in sich.

§. 483.

In dem unendlichen Geiste sind nur drey unendliche Suppositа.

In der unendlichen Substantz, und also in dem unendlichen Geiste sind nicht mehr und nicht weniger als drey unendliche Suppositа. In dem unendlichen Geiste sind drey Suppositа; (§. 480.) aber die

drey

drey wesentlichen Actus, welche sie ausmachen, (§. 480.) sind in ihrem höchsten Complemente, und haben alle in einem jeden Actu alle nur zusammen mögliche Vollkommenheit auf einmal; (§. 446. 466.) folglich sind diese drey Suppositа unendlich. (§. 482.) Da nun aber nicht mehr und nicht weniger als diese drey Suppositа in dem unendlichen Geiste seyn können; (§. 481.) so sind in dem unendlichen Geiste auch nicht mehr und nicht weniger als drey unendliche Suppositа.

§. 484.

In dem einigen Wesen des unendlichen Geistes sind drey unendliche Suppositа: In dem unendlichen Geiste sind drey unendliche Suppositа. (§. 483.) Diese aber werden durch die drey wesentlichen Actus des unendlichen Geistes erhalten: (§. 480.) und diese machen das einige Wesen des unendlichen Geistes aus; (§. 466. 413.) folglich müssen auch in dem einigen Wesen des unendlichen Geistes drey unendliche Suppositа seyn.

In dem einigen Wesen der unendlichen Substantz sind drey unendliche Suppositа.

Es können aber auch nicht mehr und nicht weniger unendliche Suppositа in dem Wesen des unendlichen Geistes seyn. (§. 483.)

§. 485.

Wenn aber auch eine endliche Substantz subsistiret, so kan sie doch niemals mehr auf einmal, als ein Suppositum seyn: wenn nemlich auch eine endliche Sub-

Die endliche Substantz ist höchstens nur ein Suppositum.

stantz sich selbst ungehindert zu Handlungen bestimmet, und also subsistiret; (§. 477.) so folgen doch alle ihre Handlungen nach und nach, (§. 447. 468.) und sie kan sich also niemals mehr als zu einer Handlung selbst ungehindert auf einmal bestimmen. Folglich kan sie auch niemals mehr auf einmal als auf eine Art subsistiren, also auch allezeit nur ein Suppositum seyn. (§. 477. 478.)

Daraus wird der grose Unterschied zwischen der endlichen und unendlichen Substantz klar.

1) Die unendliche Substantz subsistiret selbstständig, die endlichen Substantzen aber nicht. (§. 468.)

2) Die unendliche Substantz subsistiret allezeit auf einmal in seinen drey wesentlichen Actibus auf dreyerley Art; die endliche aber nur allezeit einmal, so daß sie in einem Actu nach dem andern nach und nach subsistiret.

3) Die endlichen Kräfte hangen in ihren Handlungen, welche Veränderungen sind, (§. 431.) allezeit noch von andern auf gewisse Art mehr oder weniger ab, (§. 447.) die unendliche aber gar nicht. Und daher kan niemals eine endliche Kraft so vollkommen subsistiren, als die unendliche: (§. 479.) kurtz die unendliche Kraft enthält unendliche Suppositа in sich; (§. 483.) die endliche Kraft aber subsistiret auf eine endliche und eingeschränckte Weise. Doch kan noch eine endliche Kraft vor der andern besser subsistiren, nachdem sie entweder noch vollkommner oder kleiner ist. (§. 479.)

4) Eine endliche Substantz und Kraft ist der Leiden fähig, (§. 431.) und kan also von einer

ner andern zu gewissen Veränderungen bestimmt werden; (§. 430. 426.) folglich kan sie in einen Zustand versetzt werden, in welchen sie sich nicht selbst zu Handlungen ungehindert bestimmet; folglich auch ihre Suppositalität verlieren, (§. 477.) welches aber bey der unendlichen Substantz und ihren Suppositis nicht angehet. (§. 431. 477.)

5) Daraus also kan man schliesen, daß die Suppositalität einer endlichen Substantz nicht schlechthin nothwendig zukomme, sondern nur zufällig; da es möglich ist, daß sie dieselbe entweder gantz, oder doch auf einige Zeit verlieren kan; nachdem der Zustand, in welchem sie sich nicht selbst zu Handlungen bestimmet, entweder beständig ist, oder wieder aufhöret.

§. 486.

Was Person sey.

Das Wort Person ist auch Zweydeutigkeiten unterworfen gewesen. Man nennet aber im metaphysischen Verstande ein Suppositum, dem Verstand zukommt, eine **Person**. Nun ist der Verstand das Vermögen das mögliche deutlich vorzustellen; folglich ist ein Suppositum eine Person, wenn sich das Suppositum ungehindert selbst bestimmet deutliche Vorstellungen zu würcken.

Daß wir hier nicht auf die Bedeutung des Worts Person, welche ihm die Grammaticker geben, zu sehen haben, braucht keiner Erinnerung. Es ist aber auch auser dem das Wort Person noch Zweydeutigkeiten unterworfen gewesen. Es hat auch diese Zweydeutigkeit Streit erreget. Es wird nemlich das Wort dem Römischen Gebrauche nach in

den Rechten anders gebraucht, als es in der Metaphysic gebraucht wird. Wenn man auf den Verstand siehet, den es in Rechten hat, so heißt da eine Person ein Geist, oder ins besondere ein Mensch, in so fern ihm gewisse Rechte zukommen. Und daher wurden die Römischen Knechte nicht vor Personen, sondern vor Sachen gehalten; weil sie gar kein Recht hatten; sondern der Herr uneingeschränckt über sie gebiethen, und mit ihnen, als mit einer zu dem Seinigen gehörigen Sache verfahren konte. Dieses einem Menschen zukommende Recht setzte nun entweder eine gewisse Würde oder nicht. Im erstern Fall wurde ein Mensch auch eine Person genennt, in so fern ihm eine gewisse Würde begleitete; so wurde er in diesem Verstande eine Raths-Person ꝛc. genennet. Ja es wurden auf den Schauspielen die, so andere vorstelleten Personen genennet. Man kan davon des Pitisci Lex. antiquit. roman. unter dem Titul Persona nachlesen. Daher kam auch der Ausdruck Person, dessen sich die Occidentalische Kirche bey der Lehre von der Dreyeinigkeit bediente, der Orientalischen Kirche verdächtig vor. Sie meynten, daß die Abendländische Kirche den Modalismum vertheidigte, in dem sie sich dieses Wortes bedienete. So wie die Abendländische Kirche wieder die Morgenländische des Tritheismi beschuldigte, weil diese Wesen, Suppositum, ὑφισαμενον und Person mit einander verwechselten. Bis hernach auf einer grosen Kirchen-Versammlung die Bedeutung der Wörter feste gesetzt wurde. Daß aber die Bedeutung, die ich angegeben, die bey dieser Lehre gewöhnliche sey, da nemlich das Wort in metaphysischen Verstande genommen wird, ist auser Streit. So sagt

Vel-

Velthem in inſtit. Met. p. 1803. §. 5. Differunt etiam ſuppoſitum et perſona. Nam omnis perſona eſt ſuppoſitum, non vero omne ſuppoſitum eſt perſona: Und §. 6. p. 1804. ſagt er: Eſt igitur perſona ſuppoſitum intelligens - - Nam quaecunque ſuppoſita intellectu carent, perſonae non ſunt, nec dici poſſunt. Man kan auch Quenſtedten in Theol. didact. polemica T. I. p. 324. Theſ. XII. damit vergleichen.

§. 487.

Die drey weſentlichen Actus des unendlichen Geiſtes ſind drey Perſonen.

Die drey weſentlichen Actus des unendlichen Geiſtes ſind drey Perſonen.

Die drey weſentlichen Actus des unendlichen Geiſtes ſind drey Suppoſita: (§. 480.) aber alle drey würckten ein jeder auf einmal alle ſeine Vorſtellungen deutlich; (§. 446. 450.) folglich ſind dieſe drey weſentliche Actus des unendlichen Geiſtes drey verſtändliche Suppoſita und drey Perſonen. (§. 486.)

§. 488.

Einige Zuſätze.

Es können nun folgende Zuſätze ohne Schwierigkeit begriffen werden:

1) So wie in dem unendlichen Geiſte nicht mehr und nicht weniger als drey Suppoſita ſtatt funden: (§. 481.) ſo können auch nicht mehr und nicht weniger Perſonen in dem unendlichen Geiſte ſeyn. (§. 486.)

2) Da, nachdem das verſtändliche Suppoſitum entweder endlich oder unendlich iſt, auch

auch die Person entweder endlich oder unendlich seyn muß: (§. 385.) so müssen in dem unendlichen Geiste drey unendliche Personen seyn, wie drey unendliche Suppositа in ihm waren. (§. 483.)

3) So wie in dem einigen Wesen des unendlichen Geistes drey unendliche Suppositа waren, (§. 484.) welche aber Personen sind: (§. 487.) so müssen in dem einigen Wesen des unendlichen Geistes auch drey unendliche Personen seyn.

Es subsistiret also der unendliche Geist in nicht mehr und nicht weniger, als drey unendlichen Personen.

§. 489.

Ein endlicher Geist ist nur eine endliche Person.

Ein endlicher Geist kan höchstens nur allezeit eine Person seyn. Der endliche Geist ist eine endliche Substantz; (465. 466.) folglich kan jeder endliche Geist auch nur ein endliches Suppositum auf einmal seyn; (§. 485.) folglich auch nur eine Person. (§. 486.)

Was ich vorher (§. 485.) von der Suppositalität einer endlichen Substantz bemercket habe, dieses alles läßet sich auch hier wieder anwenden. Es braucht also nicht wiederholet zu werden. Dieses will ich hier nur anmercken, daß so, wie man Subsistentz von dem Supposito als das Abstractum ansiehet; so könte man Personalität von der Person, als das Abstractum ansehen. Bey der Lehre

von

von der Unsterblichkeit der Seele aber wird Person ein Ding genennet, das das Gedächtnis von sich erhält; Siehe Bar. von Wolfs Psychol. rat. §. 741. wie auch die Personalität das verständliche Gedächtnis (memoria intellectualis) pflegt genennet zu werden. Ob aber gleich dieser Begrif dem vorhergehenden nicht zuwider ist, welches auch der Herr Baron von Wolf am angeführten Orte zeiget; so druckt er doch die Haupt-Sache nicht so deutlich aus, als es in dem angegebenen Begriffe geschiehet; nachdem vorher alle Merckmahle desselben ins Licht gesetzt worden sind.

§. 490.

Daß GOTT der unendliche Geist sey, ist aus der natürlichen Gottesgelahrheit nur mehr als gar zu bekannt. Es giebt dieses Merckmahl eine gar gute Wort-Erklärung; dadurch GOtt von allen Creaturen, sie mögen Geister seyn oder nicht seyn, allezeit unterschieden werden kan. Denn sind diese Geister, so sind sie doch endliche Geister, und sind also dadurch von GOtt unterschieden, daß GOtt unendlich, sie endlich sind. Sind sie keine Geister, so sind sie darinne unterschieden von GOTT, daß er ein Geist, sie aber nicht sind. Ich habe aber diesen Begrif hier vor anderen erwählet, weil er mir am fruchtbarsten in meiner Abhandlung ist. Was sonst in Betrachtung des Begrifs von GOtt zu bemercken ist, und was vor Streitigkeiten deswegen entstanden, will ich hier nicht bemercken. Es geschiehet dieses schon in der

Was GOtt sey.

Logic, wie auch in der natürlichen Gottesgelahrheit.

Eines aber ist sehr nöthig, daß es bemerckt werde. Das Wort GOtt pflegt in der Gottesgelahrheit in gedoppelten Verstande genommen zu werden: wesentlich und persönlich (ϑσιοτος und ὑποϛατικως) Will man davon einen allgemeinen Begrif haben, so wird das unendliche (§. 482.) GOtt genennet: dieses nun ist entweder die unendliche Substantz, und also der unendliche Geist selbst, oder seine Suppositа und Personen, oder auch wol gar die consecutiven Stücke desselben. Das letztere wird selten mit dem Namen GOTT belegt: doch muß es mit darunter begriffen werden, wenn die Gottesgelahrten sagen: was in GOtt ist, ist GOtt (quicquid in DEO est, DEVS est.) Die ersteren beyden Bedeutungen aber sind gar gebräuchlich. Es wird jede Person der Gottheit, auch GOtt genennet, da wird aber das Wort GOtt persönlich genommen. Wird nun aber das Wort wesentlich genommen, so ist es der unendliche Geist selbst, und begreift die drey Personen in sich. So wird deswegen gesagt: der Vater ist GOtt, der Sohn ist GOtt, der heilige Geist ist GOtt, und ist doch nur ein GOtt. Das erstere sind Namen der drey Personen, davon wir in dem folgenden Capitel die Gründe der Benennungen untersuchen werden. Es wird also da das Wort GOtt persönlich vor eine unendliche Person GOttes genommen. In dem letzteren, wenn gesagt wird: es ist doch nur ein GOtt, wird das Wort GOtt: wesentlich genommen. Da alle drey unendliche Personen das Wesen GOttes, und also GOtt wesentlich betrachtet, ausmachen. Und dar-

daraus kan man eine schöne Sach-Erklärung von GOtt geben: Er ist die Substantz, die in drey unendlichen Personen subsistiret. Ich glaube nicht, daß es nöthig sey, Zeugnisse hiervon anzuführen: denn es sind die Redens-Arten schon Kindern bekannt. Aber man muß doch wol den Unterschied mercken, wenn man nicht im Schein-Widersprüche verfallen, und wenn man im Stande seyn will den Gegnern der Dreyeinigkeit aus dem Traume zu helfen: welche uns eines Widerspruches beschuldigen, wenn wir annehmen, daß in einem GOTT drey Personen wären, deren jede auch GOtt genennet wird. Dieses fällt weg, so bald man weiß, daß das Wort GOTT in einer gedoppelten Supposition genommen wird. Nächst diesem muß man bemercken, daß der Begrif von GOtt, er mag nun wesentlich oder persönlich genommen werden, nicht ein allgemeiner Begrif sey, der wie die Socinianer meynen, mehreren mitgetheilet, und dadurch eine Subordination der Götter angenommen werden könte. Denn wesentlich ist in GOTT alles bestimmt auf einmal, was nur an ihm seyn kan, sonst wär er nicht unendlich, (§. 482.) und in jeder Person ist dieses auch, (§. 477. 486.) das heißt aber, es sind eintzelne nicht allgemeine Begriffe. Und schon Anfänger der Logic wissen, daß eintzelne Begriffe keine Subordination dulten, und keine Begriffe unter sich haben können. Und wie? man nehme an, daß eine Subordination der Begriffe unter dem Geschlechte GOtt statt findet: so will ichs auf mich nehmen, das Heydenthum zu rechtfertigen. Wie wenig Mühe wird es alsdenn kosten die Vielheit der Götter mit der Subordination, die die Heyden annehmen,

zu rechtfertigen? Will man sagen, daß wir ja selbst, wenn wir drey Personen annähmen, deren jede GOtt wär, auch mehr Götter, und wol eine Subordination annähmen. So giebt man offenbar zu erkennen, daß man uns und die Sache entweder nicht verstehen könne, oder nicht wolle. Denn was das erste anbetrift, so ist gleich bemerckt worden, in wie verschiedenem Verstande dieses geschehe. Was aber die Subordination anbetrift, so ist es falsch, wenn man uns dieses schuld giebt. Die drey wesentlichen Actus sind die drey Personen: (§. 487.) aber wer hat denn je gesagt, daß die wesentlichen Stücke als subordinirte Begriffe angesehen werden können? müssen sie nicht allezeit als coordinirte Begriffe angesehen werden? Man nehme an, daß sie subordinirt seyn sollen, so werden die, die unter den oberen stehen, Eigenschaften und Modi: (§. 422.) aber so geht es, wenn man mehr vor seine angenommene Meynung, als vor die Wahrheit streitet! Man nimmt lieber das ungereimteste an, als daß man der Wahrheit ihr Recht widerfahren lassen solte.

§. 491.

Daß in GOtt nicht mehr und nicht weniger als drey unendliche Personen seynd.

Was also bisher von dem unendlichen Geiste bewiesen worden, das muß alles auch von GOtt gelten. (§. 490.) Ich will nicht alle Folgen hier wiederholen. Nur die will ich kurtz angeben, um welcher wir uns so umständlich in diese Untersuchung eingelassen haben.

1) Die drey wesentlichen Actus GOttes sind drey Personen. (§. 487.)

2) Es

2) Es können in GOTT nicht mehr und nicht weniger als drey Personen seyn. (§. 488. no. 1.)

3) Die drey Personen in der Gottheit sind unendlich. (§. 488. no. 2.)

4) In dem einigen göttlichen Wesen sind drey unendliche Personen, nicht mehr und nicht weniger. (§. 488. no. 3.)

5) Eine jede dieser unendlichen göttlichen Personen ist in persönlichen Verstande GOtt. (§. 490.)

6) Dadurch werden aber nicht drey wesentlich verschiedene Götter, (§. 490.) und folglich wird nicht der Tritheismus angenommen, wenn diese drey Personen in GOtt angenommen werden.

7) Es sind aber doch diese Personen wirklich verschiedene Suppositа; (§. 438. no. 1. 448. 480.) folglich sind auch diese Personen wircklich verschieden, und sind also die Namen, die ihnen beygelegt werden, nicht Namen eines, und eben desselben. Wie es die Antitrinitarii angenommen haben.

In so fern diese drey Personen in GOTT wircklich von einander verschieden seyn, wird von ihnen gesagt, daß in GOtt ἄλλος καὶ ἄλλος sey. In so fern sie aber nicht drey unendliche Substantzen, und also drey wesentlich

von einander verschiedene Götter ausmachen, wird geleugnet, daß in GOtt ἄλλο καὶ ἄλλο sey. Daher siehet man, daß auch diese Redens-Arten gegründet sind.

§. 492.

Was Accidens sey.

Nun glaube ich deutlich und gründlich die Wahrheit, daß in dem einen göttlichen Wesen drey unendliche Personen sind, erleutert zu haben. Lasset uns weiter in denen Untersuchungen gehen. Es ist noch übrig, daß ich in diesem Capitel zeige, daß diese wircklich von einander verschiedene Personen nicht drey Accidentia sind. Soll dieses geschehen, so müssen wir uns freylich zuerst um einen Begrif von dem Accidente bekümmern. So viel ist durch den Gebrauch zu reden ausgemacht, daß das Accidens allezeit der Substantz entgegen gesetzt wird. Wir wollen daraus den Begrif bestimmen, und zeigen, daß er dem Gebrauche zu reden gemäs sey. Die Substantz selbst ist die Kraft; (§. 453.) soll nun also das Accidens zwar wohl der Substantz zukommen, doch aber nicht selbst die Substantz seyn, so muß das Accidens auch nicht selbst die Kraft seyn; sondern es muß erst durch die Kraft bestimmet werden. Es ist also das Accidens dasjenige, was, wenn die Kraft gesetzt ist, durch dieselbe bestimmet wird. Und daraus ist klar, daß die Constitutiva der Kraft, welche das Wesen der Kraft ausmachen, (§. 438.) nicht Accidentia sind, sondern daß nur die con-

consecutiven Bestimmungen dahin gerechnet werden können. (§. 376.)

Es ist nöthig, daß ich zeige, daß dieser Begrif dem Gebrauche zu reden gemäß sey. So giebt *Micraelius* in seinem philosophischen Lexico den Begrif: Accidens est, quod extra essentiam aliquid afficit. Folglich müssen ja die accidentia nicht de essentia, und also weder das Wesen der Substantz selbst, noch die wesentlichen Stücke derselben seyn. Soll es aber doch ihm zukommen, oder wie er sagt, die Sache afficiren; so müssen freylich die consecutiven Bestimmungen hieher gerechnet werden können. Diese sind nun entweder innere oder äusere Bestimmungen, und daher sind es entweder innerliche oder äuserliche Accidentia. Auf die innerlichen pflegt man insbesondere zu sehen. So giebt auch Chauvin in seinem Lexico rationali den Begrif: Accidens sumitur tripliciter, primo opponitur essentiae, atque sic adiunctum rei vocatur accidens. Daß er darzu setzt, quamuis sit substantia, zielet auf ihren weitläufigen Begrif von der Substantz, da Cörper mit dahin gerechnet werden, welches auch sein Beyspiel von dem Kleide zeiget, welches sich zum Menschen, als ein Accidens verhalte, weil es, wie er selbst sagt: de essentia ist. Die andern Bedeutungen, die er anführt, sind eigentlich Arten der Accidentien, da sie in praedicamentalia und praedicabilia eingetheilet werden. So ist es auch gantz gewöhnlich, daß man, wie es auch Walch in seinem philosophischen Lexico bemerckt, von dem Accidente den Begrif giebt; es sey dasjenige: quod existit in alio, tanquam in subiecto, nemlich inhaesionis. Ob nun dieses gleich die innerlichen Accidentia

tia nur angehet; denn deren seyn ist inesse, der äuserlichen aber coexistere; so zeiget es doch wieder so viel, daß selbst nach dem Gebrauche zu reden der Aelteren die Constitutiva der Substantz nicht zu den Accidentibus gerechnet werden können: denn diese sind nicht in der Substantz als in ihrem Subjecte, sondern machen selbst das Subjectum aus. (§. 453. 433. 376.) Auch Veltheim stimmet in seinen instit. Met. damit überein. Er sagt: p. 1784. in alio, tanquam in subiecto, esse seu existere dicitur, quod vere et realiter existit in altero, vt tamen nec sit pars eius, in quo vere et realiter existit, *nec compars per se*, nec separari ab illo possit, ita vt post factam separationem adhuc vere et realiter exist t. Er merckt selbst p. 1788. an, daß es kein essentiale physicum und also der Kraft (§. 414.) seyn dürfe, wenn es ein Accidens seyn solle, und giebt p. 1789. den Begrif von dem Accidente, daß das ein Accidens wär, was auf diese Art in einem Dinge wircklich wär, nemlich als in seinem Subjecte. Und es sagt *Carleton* in seiner philosophia vniuersa in disp. Met. VII. Sect. II. no. VI. p. 586. ausdrücklich: vt autem aliquid sit accidens, non debet omnino spectare ad primam constitutionem, et conceptum vllius rei simpliciter dictae, sed esse plane extra conceptum constitutiuum talis rei etc. Ich würde noch mehr Zeugnisse anführen können. Aber diese sind hinreichend genug. Und man siehet also wieder, daß die Begriffe, die ich gebe, dem Gebrauche zu reden nicht zuwider sind, als welches sonst freylich in einer so wichtigen Lehre zu Irrungen Gelegenheit gäb.

§. 493.

§. 493.

Es sind also die drey wesentlichen Actus der Kraft und also der Substantz (§. 453.) nicht drey Accidentia: (§. 492.) sie sind aber auch nicht drey Substantzen; sondern so wie sie eine Kraft ausmachen, (§. 438.) so geben sie auch eine Substantz; (§. 453.) folglich ist gewiß, daß es zwischen der Substantz und dem Accidente ein drittes gebe, welches eben die wesentlichen Actus der Kraft sind.

Die drey wesentlichen Actus der Kraft sind weder drey Substantzen noch drey Accidentia.

Nun wird man sehen, daß ich Recht habe, wenn ich sage, daß die Reihe der Prädicamente, welche die Aristotelicker angeben, nicht vollständig sey. Ich will anderer Fehler nicht gedencken: hier ist nur der grose Fehler, daß sie wie Aristoteles gläuben, daß alles entweder eine Substantz oder Accidens seyn müsse. Es ist bekannt, wie sehr sich die guten Herrn darüber gefreuet haben. Man findet gar ein Loblied darüber:

Summus Aristoteles trutinando cacumina rerum
In duo diuisit, quicquid in orbe fuit.

Spinoza und Kuffeler haben auch an oben angeführten Orten, wiewol in einer noch schlimmern Bedeutung diese Eintheilung behalten. Aber was ist es Wunder, daß hernach die Schwierigkeiten haben bey der Lehre von der Dreyeinigkeit entstehen müssen? denn man hat entweder leugnen müssen, daß die Personen und GOtt unter die Reihe der Prädicamente gehöret, oder nicht. Das erste hat man zwar gethan. Aber da man sich nicht hat anders helfen können; und diß ist ein

offenbarer Beweis, daß ihre Prädicamente nicht vollständig angegeben waren. Will man so verfahren, so zerhauet man den Knoten, aber man löset ihn nicht auf. Ja man macht die wichtigsten Lehren verdächtig. Man gewinnt das Ansehen, daß man, wenn man in die Enge getrieben worden, und sich nicht weiter helfen kan, Schlupfwinckel sucht, seine angenommene Meynung beybehalten zu können. Sagt man: es sey mit dem unendlichen eine andere Sache als mit denen endlichen Dingen; so ist dieses wohl wahr, aber man kan vieles mit Grunde dargegen vorbringen: 1) was von allen Dingen gilt, muß auch von dem unendlichen gelten: sagt man nun, alles Ding ist entweder eine Substantz, oder ein Accidens; so muß ja dieses auch von den Personen der Gottheit können gesaget werden, 2) sagt man nein darzu, so muß man eingestehen, daß diese Eintheilung noch nicht ausführlich sey. 3) Es ist auch nicht einmal wahr, daß bey endlichen Dingen alles entweder eine Substantz oder ein Accidens sey, sondern auch da sind die drey wesentlichen Actus der Kraft das dritte, welches darzwischen gedacht werden kan. Nachdem ich diese Lehre durchgedacht hatte, war ich bekümmert, ob auch wohl dieser Gedancke, daß noch ein Mittel zwischen Substantz und Accidens gedacht werden müsse, bey andern anzutreffen sey, damit ich nicht in einer so schweren Lehre mich auf gar unerhörte Lehrgründe berufen möchte. Denn ob man gleich in Betrachtung der Sache selbst, und der Wahrheit an sich nicht darauf zu sehen hat, ob sie gantz neu und unerhört sey, so weiß man doch, daß vielen alles neue auch verdächtig ist. Ich kam einmal bey dieser Lehre auf den *Petavium*,

vium, und ich freuete mich, daß er eben dieses schon angenommen, obgleich nicht erwiesen hatte. Man kan dieses in seinen dogmat. Theol. Tom. II. Lib. IV. Cap. X. no. 5. p. 396. etc. finden. Und gewiß, man muß dieses annehmen: denn sonst drehe man sich, wie man will, so kömmt man auf eine Ketzerey. Sagt man, es wären die drey unendlichen Personen der Gottheit drey unendliche Substantzen, so hat man den Tritheismum; spricht man, es wären drey Accidentia, so verfällt man in den Modalismum. Wie will man sich also retten? Ich glaube also nicht etwas vergebliches oder geringschätziges gethan zu haben, daß ich deutlich das dritte darzwischen dargethan habe.

§. 494.

Die drey unendlichen Personen in dem einigen göttlichen Wesen sind weder drey verschiedene unendliche Substantzen, noch auch drey Accidentia: Es ist schon bewiesen worden, daß in dem einigen göttlichen Wesen drey unendliche Personen sind. (§. 491.) Es ist aber auch gezeigt worden, daß die drey wesentlichen Actus der unendlichen Kraft diese drey Personen ausmachen. (§. 491.) Da nun aber die wesentlichen Actus der Kraft und der Substantz überhaupt weder verschiedene Substantzen noch Accidentia sind; (§. 493.) so können auch die drey unendlichen Personen in dem einigen göttlichen Wesen weder drey unendliche Substantzen noch auch drey Accidentia seyn.

Die Personen der Gottheit sind weder drey Substantzen, noch drey Accidentia.

Was ich vorher (§. 493.) bemercket, kan auch hier bemercket werden. Hier will ich nur erinnern, daß, weil man sich nicht in GOtt drey unendliche verschiedene Substantzen unter den drey Personen gedencken darf, man sich nicht so gut des Worts Dreyfaltigkeit, als Dreyeinigkeit bedienet. Unter dem ersten kan einer leichte auf irrige Neben-Gedancken verfallen, der sich mehr an die Wörter, als an die Begriffe zu halten, gewohnt ist. Er kan eine dreyfaltige unendliche Substantz sich gedencken, oder eine und eben die Substantz dreymal in GOtt setzen, welches beydes aber falsch ist. Hingegen das Wort Dreyeinigkeit druckt besser aus, daß drey Personen in dem göttlichen Wesen die einige unendliche Substantz, und also GOtt ausmachen. Und daher bedienet man sich lieber dieses, als des ersteren Wortes.

§. 495.

Eine Folge aus dem obigen.

Was ich nun oben von den wesentlichen Actibus der unendlichen Kraft und des unendlichen Geistes bewiesen; dieses alles muß von den Personen in GOtt gelten. (§. 491.) Da ich nun von ihrem inneren Verhältnisse gegen einander im folgenden Capitel reden will, so will ich hier nicht davon die Folgen ziehen. Hierher aber gehöret, was (§. 446.) gezeigt worden. Die erste Person der Gottheit also muß auf einmal alle nur mögliche Dinge deutlich an sich vorstellen, womit auch der allgemeine Wille gegen alles das vorgestellte Gute verknüpft ist. Die

ande-

andere Person stellet sich alle Verknüpfungen dieser Dinge vor, womit der mittlere Wille gegen alle Welten verknüpft ist; und die dritte Person stellt sich aufeinmal aufs deutlichste vor, welche unter allen Welten die beste sey, womit auch der endliche Wille verknüpft ist.

Das Dritte Capitel,
in welchem
von dem innerlichen wesentlichen Verhältnis der drey Personen der Gottheit gehandelt wird.

§. 496.

Bis hieher haben wir den ersteren Theil der Lehre von der heiligen Dreyeinigkeit sattsam erläutert. Wir haben gesehen, daß in dem einigen göttlichen Wesen drey unendliche Personen sind, welche weder drey Substanzen, noch auch drey Accidentia sind. (§. 494.) Es ist nun nöthig, daß wir weiter gehen, und ihr inneres wesentliches Verhältnis gegen einander betrachten. Die allgemeinen Lehrgründe darzu habe ich schon im vorigen Capitel feste gesetzt. Hier sollen nun dieselben angewendet, und die Sache umständlicher betrachtet werden.

Verknüpfung des vorhergehenden mit dem folgenden.

§. 497.

Daß die Personen in GOtt ihr inneres wesentliches Verhältnis haben.

Die drey unendlichen Personen in GOTT haben ihr inneres wesentliches Verhältnis gegen einander: Die drey Personen in GOtt sind die drey wesentlichen Actus desselben. (§. 491. no. 1.) Da nun GOtt der unendliche Geist: (§. 490.) also die unendliche Substantz, (§. 465.) mithin die unendliche Kraft: (§. 453.) also auch ein Ding vor sich ist; (§. 433.) und doch gleichwol die wesentlichen Stücke eines Dinges vor sich ein gewisses wesentliches Verhältnis gegen einander haben: (§. 415. no. 4.) so müssen auch die drey unendlichen Personen in GOtt ihr inneres wesentliches Verhältnis gegen einander haben.

Man kan also bey diesen Personen in GOtt eine gedoppelte Betrachtung anstellen: entweder nemlich man betrachtet sie vor sich, so wie diese Constitutiva vor sich erwogen werden konten, (§. 376. 373.) oder in ihrem inneren Verhältnisse gegen einander. Was von dem ersten zu sagen ist, ist im vorigen Capitel gezeigt worden. Auf das andere werden wir hier hauptsächlich zu sehen haben. Nun fragt sichs, wodurch wird dieses innere wesentliche Verhältnis dieser Personen gegen einander erhalten? dieses soll gleich genauer bestimmt werden.

§. 498.

Wodurch das innere wesentliche Verhältnis der Personen in GOtt erhalten wird.

Die drey Personen in GOtt theilen einander ihr Wesen durch einen inneren wesentlichen Einfluß in dem Geschlechte des

for-

formalen Grundes mit: Die drey Personen in GOtt sind die wesentlichen Actus desselben. (§. 491. no. 1.) Nun aber ist GOtt der unendliche Geist; (§. 490.) folglich sind auch die drey Personen in GOtt die drey wesentlichen Actus des unendlichen Geistes. Da nun diese drey Actus des unendlichen Geistes einander ihr Wesen durch einen inneren wesentlichen Einfluß in dem Geschlechte des formalen Grundes mittheilen, und zwar so, daß der erste dem andern, der erste und andere dem dritten ihr Wesen mittheilen, (§. 467. no. 1. 448.) so müssen auch die drey Personen in GOTT ihr Wesen durch einen inneren wesentlichen Einfluß in dem Geschlechte des formalen Grundes mittheilen; und zwar so, daß die erstere Person der andern, und die erste und andere der dritten Person ihr Wesen so mittheilen.

§. 499.

Daß eine περιχωρησις essentialis statt finde.

Es haben sowol die älteren Kirchen-Lehrer, als auch neuere Gottesgelehrten diesen wesentlichen Einfluß, vermöge welches eine Person der andern in dem Geschlechte des formalen Grundes sein Wesen mittheilet, mit einem Worte genennet. Er wird nemlich περιχωρησις und zwar *essentialis* genennet. Siehe Quenstedts Theol. didact. pol. T. I. p. 321. Thes. X. Ob nun gleich der Ausdruck uneigentlich ist, und man sich also vor Neben-Gedancken zu hüten

hat

hat; so habe ich doch in dem vorhergehenden die Begriffe, welche zu Merckmahlen davon angegeben worden, deutlich aus einander gesetzt; und ist daher nicht zu befürchten, daß etwa Verwirrung dabey entstände. Daß ich aber dadurch die Sache selbst nach dem Sinne der Alten, als welche sich selbst nicht so deutlich allezeit ausgedruckt haben, bezeichnet, erhellet sowol aus dem angeführten wackeren Gottesgelehrten Quendstedten, als auch aus *Petauii* dogm. Theol. T. II. L. IV. C. XVI. allwo er sich weitläuftig auf dieses Wort einlässet. Da nun aber dieser innere wesentliche Einfluß, vermöge welches eine Person der anderen ihr Wesen in dem Geschlechte des formalen Grundes mittheilet, unter denen Personen in GOTT statt findet; (§. 498.) so muß auch die wesentliche περιχωρησις unter diesen Personen statt finden.

Man redet noch von einer περιχωρησει, welche man personalem nennet, welche bey der persönlichen Vereinigung der andern Person der Gottheit mit der menschlichen Natur statt findet, davon aber soll an seinem Orte geredet werden.

§. 500.

Die Personen der Gottheit sind eines Wesens.

Durch diese περιχωρησιν essentialem also wird erhalten, daß die andere und dritte Person ein und eben dasselbe Wesen mit der ersteren Person gemein haben, (§. 499.) welches auch oben deutlich gewiesen worden, (§. 448.) in so

so fern nun diese drey Personen in der Gottheit ein und eben dasselbe Wesen mit einander gemein haben, werden sie ὁμοσσιοι, gleiches Wesens, eines Wesens genennet. Folglich müssen auch die drey Personen der Gottheit ὁμοσσιοι, gleiches und eines Wesens seyn.

Was die historischen Umstände des Worts ὁμοσσιος anbetrift, so kan man dieselben weiter in des *Petavii* dogm. Theol. T. II. L. IV. C. V. und in *Buddei* instit. Theol. dogm. pag. 298. seqq. nachlesen. Ich habe mir nicht vorgenommen, mich in diese historischen Untersuchungen und Begebenheiten einzulassen. Meine Absicht verbiethet mir auch dieses zu thun, wenn nicht etwas zur Erläuterung dadurch beygetragen wird. Ich will statt dessen eines und das andere hier bemercken, das zur Befestigung der Lehre selbst dienlich ist. Daß ich mit dem Worte die gehörige Erklärung verknüpft habe, welche dem Gebrauche zu reden der Gottesgelahrten gemäs ist, zeiget der Begrif, welchen Quenstedt in seiner Theol. did. polem. T. I. p. 320. Thes. VII. anführt. Er sagt: ὁμοσσιος dicitur ab ὁμῶς et οὐσία, quod essentia una et indiuisa aequaliter illis personis competat, quae dicuntur ὁμοούσιοι. Und es könte dieses mit mehrern Zeugnissen bestätiget werden, wenn es nöthig wär. Da aber das Wort Wesen ungemein zweydeutig ist, so kan auch die Redensart, daß die Personen ein und eben dasselbe Wesen mit einander gemein haben sollen, Mißverständnis erregen. Ich will deswegen um desto mehrere Gewisheit zu erhalten und denen Streitigkeiten desto besser vorzubeugen durch entgegen gesetz-

te

te Glieder zeigen, was man sich eigentlich darunter gedencken solle. Wenn gesagt wird, daß die drey göttlichen Personen ein und eben dasselbe Wesen mit einander gemein haben, so verstehet man entweder das Wesen GOttes wesentlich oder persönlich erwogen (§. 490.) Geschähe das erste; so verständ man entweder unter dem Wesen GOTTES die Sammlung der wesentlichen Stücke GOttes, welche allen Personen gemein seyn sollen, (§. 413.) oder nur den ersten Conceptum formalem. (§. 410.) Das erste kan unmöglich statt finden. Denn man muß nothwendig auf einen grosen Irrthum und Ketzerey verfallen, wenn man es behaupten will: Denn diese constitutiven und wesentlichen Stücke zusammen, geben GOtt selbst wesentlich genommen. (§. 490.) Wenn nun also dieses Wesen jeder Person gemein seyn soll; so nimmt man entweder noch an, daß drey wircklich verschiedene Personen in GOtt sind, welche dieses Wesen gemein haben, oder nicht, sondern man gedenckt sich eben dieses Wesen GOttes nur dreymal in einem und eben demselben. Geschiehet das erste, so hätten wir ja an denen drey Personen drey wircklich verschiedene unendliche Substantzen, (§. 453. 464.) und so verfiel man auf den Tritheismum. Geschähe aber das andere, daß man dieses Wesen in GOtt nur einmal gedächte, nicht aber drey verschiedene Personen annähm; so müste man auf den Sabellianismum und die Meynung des Noëtii und der Patripaßianer verfallen: denn alsdenn nähm man wircklich nur eine Person an, welche man unter drey Namen nur zu drey wiederholten malen gedächte. Und darwider streiten die Gottesgelahrten, auch *Buddeus* bemerckt am

angeführten Orte schön, daß die Gottesgelahrten gegen die Sabellianer deswegen behauptet hätten: Filium qua essentiam equidem Patri esse ὁμοούσιον, qua hypostasin autem, siue personem, ab eo non nomine saltem, sed re ipsa distingui. Folglich siehet man, daß das erste nicht angenommen werden kan. Wenn aber das andere gedacht wird, so kan wol in einem wahren Verstande auf folgende Art gesagt werden, daß die Personen ein Wesen gemein haben; welches aber noch nicht alles erschöpft: Nemlich da wär der erstere Conceptus formalis derjenige, der in der unendlichen vorstellenden Kraft gedacht würde: nemlich die Unendlichkeit (§. 482.) in den Vorstellungen, welche allen Personen zukömmt. (§. 482.) Dieses aber erschöpft, wie gesagt, noch nicht alles. Lasset uns zu dem anderen Gliede gehen: wenn GOTT persönlich gedacht wird, und also ins besondere das Wesen der Personen in GOtt erwogen wird, welches sie alsdenn in so fern sie eines und eben desselben Wesens sind, gemein haben; so stellet man sich entweder wieder den gantzen Actum, das gantze Suppositum der einen Person vor, welches der andern gemein seyn soll; oder nur den ersten formalen Concept derselben. Das erste kan wieder nicht angenommen werden; denn so wär eine Person in der andern und nicht von der andern verschieden, sondern die dritte Person müste die ersten zwey Suppositа, als innerliche Bestimmungen in sich fassen; da habe ich aber vorher die Stelle aus dem Buddeo angeführt, daraus erhellet, daß dieses der Meynung der Theologen zuwider sey. Und es kan auch nicht mit der Wahrheit bestehen. Denn es müssen diese Personen wircklich von einander verschie-

den

den seyn, (§. 491. no. 7.) und so wenig ein wesentliches Stück gantz eine innere Bestimmung des andern seyn kan; eben so wenig kan gedacht werden, daß die eine gantze Person in der andern, als eine innere Bestimmung seyn solte. Was bleibt übrig? dieses: daß unter dem Wesen, welches die andere und dritte Person mit der ersten gemein haben, der erste formale Concept der ersten Person verstanden werden müsse. Und in diesem Verstande ist deutlich gezeigt worden, wie eben das Wesen der ersten Person der andern und der ersten und andern Person der dritten durch einen wesentlichen Einfluß in dem Geschlechte des formalen Grundes mitgetheilet werde; (§. 448.) und folglich müssen auch mit Rechte diese Personen in GOtt eines Wesens ὁμοουσιοι genennet werden.

Wenn nun aber behauptet wird, daß die Personen in GOtt ὁμοουσιοι sind, so wird dieses noch dem, daß sie ὁμοιουσιοι und συνουσιοι wären, entgegen gesetzt. ὁμοιουσιοι wären sie, wenn sie nur einige allgemeine Aehnlichkeit von dem Wesen der ersten Person gemein hätten. Mithin der andern und dritten Person nicht das gantze Wesen der ersteren Person gemein wär; so wie die Seelen derer unvernünftigen Thiere und der Menschen einiges in ihrem Wesen mit einander gemein haben, deswegen aber doch noch verschiedene Wesen haben. Da nun aber die andere und dritte Person das gantze Wesen der ersten Person gemein haben (§. 448.) so kan nicht gesagt werden, daß sie nur ὁμοιουσιοι, nur eines ähnlichen Wesens wären. Man vergleiche Quenstedten in angeführten Orte p. 320. Und *Petavium* in angeführten Orte

in

in dem 6ten Capitel συνθσιοι wären sie, wenn alle drey Personen das gantze Wesen GOttes, wesentlich erwogen, und also seine wesentlichen Stücke gemein hätten, daß also die drey Personen, als drey Cospecies und Mitarten von GOtt wesentlich erwogen wären; so wie die Menschen alle das gantze Wesen eines Menschen gemein haben. Allein ich habe in voriger Anmerckung gezeigt, daß dieses falsch sey. Und also können auch diese drey Personen nicht συνθσιοι genennet werden.

Und eben daraus wird man die Redens-Arten verstehen: wenn von dem gantzen Wesen GOttes gesagt wird, daß er sey μονοθσιος. Es wird nemlich weder in denen Personen das gantze Wesen GOttes, wesentlich erwogen, nicht dreymal gesetzt und vervielfältiget, noch auch eine andere Creatur kan des göttlichen Wesens theilhaftig seyn. Es bleibt also ein einiges Wesen. Ferner παντθσιος, das ist, sie begreife alle nur zusammen mögliche Realitäten ohne Mangel in sich, und eben deswegen sey sie ὑπερθσιος, das ist, keine andere Creatur könne dieses gantze Wesen GOttes haben; sondern es fasse alle unendliche Vollkommenheiten in sich, welche aber keiner Creatur beygelegt werden können. Siehe *Petavium* in dogm. Theol. T. I. L. I. C. VI.

§. 501.

Was ein persönliches Merckmahl sey.

Ehe ich weiter gehe, und das Verhältnis dieser Personen in GOtt noch genauer erwege, ist es nöthig, daß ich einige Begriffe feste setze, deren ich mich in den folgenden zu bedienen habe. Ein Merckmahl, ein Character

ist überhaupt dasjenige, wodurch man etwas von andern unterscheiden kan. Dieses kan geschehen entweder, weil der Begrif, den man zum Merckmahle angiebt, selbst dasjenige in sich fasset, wodurch eines von dem andern verschieden ist, oder es ist dieses eben nicht, sondern es ist ein Begrif, der nur einen Erkänntnis-Grund des Unterschiedes verschiedener Sachen in sich enthält. Beydes geschiehet. Z. B. so ist ein Begrif von dem Menschen ein Merckmahl von ihm, wodurch er von den Thieren unterschieden werden kan; er fasset aber auch das in sich, wodurch die Menschen von den Thieren unterschieden werden; und so giebt auch eine eigene Eigenschaft ein Merckmahl ab, wodurch das Wesen von ihr von andern Wesen verschieden werden kan, es fasset aber diese eigene Eigenschaft das Wesen nicht in sich, sondern ist nur ein Erkänntnis-Grund des Wesens. (§. 410.) Ein solches Merckmahl nun, welches dasjenige in sich fasset, wodurch die Personen der Gottheit von einander verschieden sind, wird ein persönliches **Merckmahl** (character hypostaticus) genennet. **Folglich darf ein persönliches Merckmahl nicht nur ein Erkänntnis-Grund eines Unterschieds unter den göttlichen Personen, oder von einer Person seyn.**

Daß man bey dem persönlichen Merckmahle allezeit auf etwas siehet, wodurch der Unterschied der Personen erkannt werden kan, zeigt theils das Wort, theils auch der Gebrauch

brauch zu reden. Siehe Quenstedts Theol. didact. polem. Tom. I. p. 321. Thes. IX. Ich habe aber mit gutem Bedachte den Begrif etwas enger eingeschränckt, und man wird mir Beyfall geben, wenn man die Gründe erwegt, warum man nicht mit einem blosen Erkänntnis-Grunde zufrieden seyn kan, als wodurch der Begrif etwas zu allgemein wird. Denn erstlich siehet man aus alle dem, was zu persönlichen Merckmahlen angegeben wird, daß es allezeit etwas in sich fasset, wodurch die Personen sich selbst unterscheiden. Zweytens muß ein Unterschied gemacht werden unter einem persönlichen Merckmahle und unter einem Merckmahle von der Person, (inter characterem hypostaticum et characterem hypostaseos). Zu dem ersten wird erfordert, was ich bestimmt habe, zu dem andern aber ist ein Begrif, der einen Erkänntnis-Grund von dem Unterschiede eines andern von ihm und andern Dingen, oder auch nur von des andern Beschaffenheit in sich enthält, genug. So wird Christus Ebr. I, v. 3. ein Character hypostaseos patris genennet: denn man kan aus Christo, wie aus der andern Person der Gottheit den Vater und dessen Beschaffenheit erkennen. Aber Christus ist kein Character hypostaticus Patris, das ist, der Begrif von Christo und der andern Person fasst das nicht in sich, wodurch sich der Vater von ihm unterscheidet. Er theilt dem Vater sein Wesen nicht mit. Aber der Vater theilt es der andern Person mit, und daher werden wir sehen, daß diese Mittheilung des Wesens, welche die erste Person der andern leistet, ein persönliches Merckmahl der ersten Person sey. Wiewol es nicht zu leugnen ist, daß beyde Begriffe mit einander verwechselt werden, so daß auch

das, was ich zum Merckmahle der Person rechne, mit zu dem persönlichen Merckmahle gerechnet wird. Ich kan vor diese Unbeständigkeit im Reden nicht. Hauptsächlich findet sich dieses bey denen operibus characteristicis. Diese können auf eine gedoppelte Weise erwogen werden; entweder so, daß man von dem Grunde auf das gegründete, oder von dem gegründeten auf den Grund schliest. Geschiehet das erstere, so gäben sie freylich noch persönliche Merckmahle ab: denn da fassete jede Person, der das Werck zugeschrieben wird, das in sich, wodurch es begreiflich ist, daß es ihr Zueignungsweise zugeschrieben wird, und darinne sie sich von andern unterscheidet; (§. 451.) geschähe aber das andere, so wären sie vielmehr Merckmahle der Personen, nemlich denen sie Zueignungsweise zugeschrieben werden müssen; man müste denn auf den Grund-Satz der Metaphysicker sich berufen wollen, daß die Würckung der Ursache ähnlich seyn müste, und also die Würckung deß in sich fassen müste, in so fern die Ursache eine Ursache (causſa causſans) gewesen.

§. 502.

Zu den persönlichen Merckmahlen gehören die persönlichen Actus, und was diese sind.

Was also so beschaffen ist, daß es etwas in sich fasset, wodurch eine Person von der andern verschieden ist, das gehöret auch zu denen persönlichen Merckmahlen. (§. 501.) Nun haben wir aber gesehen, daß die Personen in der Gottheit auch in ihrer wesentlichen Beziehung auf einander so verschieden sind, daß die erste Person der andern, die erste und andere der dritten durch einen wesentlichen Einfluß in

dem

dem Geschlechte des formalen Grundes ihr Wesen mittheilen. (§. 498.) Diese Actus nun, wodurch eine Person der andern ihr Wesen mitgetheilet, werden persönliche Actus (actus personales, hypostatici) genennet. Folglich müssen auch die persönlichen Actus mit zu denen persönlichen Merckmahlen gehören. (§. 501.)

Man muß auch hier wieder unterscheiden, unter den persönlichen Actibus, und unter den Actibus der Personen in GOtt. Zu den ersten werden nach dem Gebrauche zu reden der Gottesgelahrten nur die Actus, wodurch eine Person der andern ihr Wesen mittheilet, gerechnet: als die ewige Zeugung, und das ewige Ausgehen; davon hernach mehr geredet werden soll. Man nennt sie auch opera characteristica in genauestem Verstande. Sie werden auch opera characteristica immanentia genennet. Zu denen Actibus der Personen aber kan alles, was in ihnen und durch sie auser ihnen gesetzt wird, gerechnet werden. Die Handlungen gehören auch unter die Actus. Diese aber werden durch die Suppositа hervorgebracht. (§. 479.) Daher können alle äusere Handlungen (opera transeuntia externa) unter die Actus der Personen gerechnet werden, z. B. die Vorsicht, der göttliche Beytrag, die Erhaltung. Auch die inneren Handlungen, z. B. die Vorstellungen von allem, was in der Welt geschiehet, die Entschliesungen und der Rathschluß GOttes von der Wircklichkeit derer Dinge in dieser Welt.

§. 503.

Was eine persönliche Proprietät, persönlicher Begrif, und die Art zu subsistiren sey.

Um dieser wesentlichen Actuum halber, vermöge welcher eine Person der andern ihr Wesen mittheilet, müssen einer jeden Person gewisse Prädicata beygelegt werden, welche darinne gegründet seyn; diese werden *proprietates personales*, *hypostaticae*, *characteristicae* überhaupt genennet. In weitläufigerem Verstande pflegt man auch schon das, was einer Person ohne Beziehung auf die andere zukommt, persönliche Proprietäten zu nennen. Und alsdenn kan man sie in absolutas und relatiuas eintheilen. Sie werden auch mit dem actu personali vor eins gehalten. Siehe Quenstedts Theol. didact. polem. T. I. p. 330. Thes. XXV. Sie werden aber entweder concretive oder abstractive ausgedruckt. Im erstern Falle heisen sie eigentlich persönliche Proprietäten, im andern aber persönliche Begriffe. (notiones personales) Beyde geben die Art zu subsistiren einer Person (modum subsistendi, τροπον υπαρξεως.) Auch diese gehören also zu denen persönlichen Merckmahlen. (§. 501.)

§. 504.

Von denen äusern Wercken und ihren Unterschiede.

Da nun auch die äuserlichen Wercke, ob sie gleich allen drey Personen gemein seyn müssen, (§. 450. 466. 486. 491.) doch einer Person ins besondere zugeeignet werden können und müssen: (§. 501.) so enthalten diese in so fern

et-

etwas, wodurch die Personen der Gottheit verschieden sind, und werden daher auch mit zu denen persönlichen Merckmahlen gerechnet. (§. 501.) Dieses aber sind Wercke, die entweder überhaupt zur Erhaltung des Gantzen hervorgebracht werden, oder zur Erhaltung des Endzwecks des Versöhnungs-Werckes ins besondere. Ist das erstere, so werden sie allgemeine, (opera communia) ist das andere, so werden sie Haushaltungs-Wercke (opera oeconomica) genennet. Von diesen soll hernach in dem vierten Capitel gehandelt werden.

§. 505.

Was Zeugung sey.

Nun können wir genauer auf das innere Verhältnis der Personen in GOtt gehen. So viel haben wir gesehen, daß die erste Person durch einen inneren Actum zu der andern und dritten Person sein wesentlich Verhältnis habe. (§. 498.) Wir wollen nun dieses besonders erwegen. Zuerst wollen wir das wesentliche Verhältnis der ersten Person gegen die andere betrachten. Wer einem anderen sein Wesen mittheilet, von dem sagt man, nach dem Gebrauche zu reden, daß er das andere zeuge. Die Zeugung also wär der Actus, wodurch einem anderen sein Wesen mitgetheilet wird. Diese Mittheilung des Wesens geschichet entweder in dem Geschlechte des formalen Grundes, oder in dem Geschlechte des würckenden Grundes. (§. 420.) Ist das erste, so wird

es eine über den Lauf der Natur gesetzte Art der Zeugung genennet, (modus hyperphysicus generandi) weil auf diese Art in der Natur die Zeugungen nicht vorgehen. Ist aber das andere, so giebt es natürliche Arten der Zeugung. So wie ein Vater dem Kinde sein Wesen mittheilet in dem Geschlechte des würckenden Grundes: Indem er durch Handlungen den Grund in sich enthält, und leistet, daß das Kind sein physisches Wesen als Mensch bekomme, welches ihm sonst nicht würde zugekommen seyn.

Die Art der Zeugung, die in dem Geschlechte des formalen Grundes erhalten wird, ist also eine wahre und eigentliche Zeugung, doch aber in einem vorzüglichen und ausnehmenden Verstande. (per eminentiam) Denn alle die veränderlichen Umstände, welche bey der andern Art der Zeugung sind, fallen hier weg. Und daraus kan man begreifen, wie es mit Wahrheit gesagt werden könne, daß das Wort Zeugung, wenn es von der über die Natur gesetzten gebraucht wird, in eigentlichem, und auch in uneigentlichem Verstande gebraucht werden könne. Im eigentlichen Verstande, wenn man es auf den allgemeinen Begrif der Zeugung beziehet. Denn da ist es eine wirckliche Art der Zeugung. Und so wie eine Manns-Person, als eine Art des Menschens, eigentlich ein Mensch genennet wird, so muß auch diese über die Natur gesetzte Zeugung eine eigentliche Zeugung seyn. In uneigentlichem Verstande aber, wenn man sie auf die Art der natürlichen Zeugung beziehet, und diese vor die eigentliche Art der

Zeu-

Zeugung hält. Denn alsdenn ist jene dieser nicht vollkommen ähnlich, sondern sie hat ihre Differentzen. Daher alsdenn nur um einiger Aehnlichkeit mittelbar von der natürlichen Zeugung der Gedancke der übernatürlichen erreget würde. Auf diese Art aber erhält man metaphorische, und also auch uneigentliche Wörter. Und weil nun diese natürlichen Zeugungen viele Unvollkommenheiten mit sich verknüpft haben, welche abgesondert werden müssen, wenn man auf die Art zu dem Begriffe der über die Natur gesetzten Zeugung kommen will, so wird deswegen diese Zeugung in ausnehmendem Verstande eine Zeugung genennet. Ich mache diese Anmerckung um einer gedoppelten Ursache. Erstlich, damit man sehe, wie diese Zeugung eine eigentliche genennet werden kan, die eine über die Natur gesetzte Zeugung ist. Denn die Gottesgelahrten nennen sie nach dem angenommenen Gebrauche zu reden so. Und wenn man nicht genau bestimmet, in wie fern dieses gilt, so kan man nur gar zu leicht auf Schwierigkeiten und Streitigkeiten verfallen. Die andere ist diese: wenn uns nun die heilige Schrift das Verhältnis der ersten zur andern Person durch das Wort Zeugung ausdrucket; So ist gewiß, daß wir den gewöhnlichen Begrif der natürlichen Zeugung zuerst damit verknüpfen: alsdenn aber die Unvollkommenheiten davon absondern, bis wir auf die über die Natur gesetzte Zeugung kommen; alsdenn aber kommen wir durch eine analogische Erkänntnis zu diesem Begriffe. Und da habe ich oben (§. 125.) gewiesen, daß diese bey Geheimnissen nöthig sey. Es hat sich der gütige GOtt also dieses Wortes bedienet in der Eingebung der Offenbarung: weil

wir auf dieser Erden keine andere bekannte Sache haben, die das Verhältnis der ersten Person zur anderen so genau ausdruckte, als das Wort Zeugung.

§. 506.

Die erste Person hat die andere Person auf eine über die Natur gesetzte Art gezeuget.

Die erste Person in GOtt hat ihr wesentliches Verhältnis zu der anderen durch die über die Natur gesetzte Zeugung: Die erste Person theilt der andern Person in dem Geschlechte des formalen Grundes sein Wesen mit; (§. 498.) folglich zeuget auch die erste Person die andere auf eine über die Natur gesetzte Art, (§. 506.) und folglich wird das wesentliche Verhältnis (§. 497.) der ersten Person zur anderen durch die über die Natur gesetzte Zeugung erhalten.

§. 507.

Es ist eine schlechthin nothwendige ewige Zeugung.

Diese Zeugung, welche von der ersten Person der andern geleistet wird, (§. 506.) wird in dem Geschlechte des formalen Grundes (§. 506.) geleistet. Diese Personen aber sind die wesentlichen Actus GOttes. (§. 491.) Wie nun also dieses Wesen GOttes wircklich ist, so muß auch dieses innere wesentliche Verhältnis dieser wesentlichen Actuum, und diese Zeugung wircklich seyn. Nun aber ist das Wesen GOttes schlechthin nothwendig, und von Ewigkeit wircklich; (§. 419.) folglich ist auch diese Zeugung, welche von der ersteren Person der anderen geleistet wird, schlechthin noth-

nothwendig und ewig. Man vergleiche damit Quenstedten in Theol. didact. polem. T. I. p. 330. Thes. XXVIII.

§. 508.

Was das Ausgehen der dritten Person, und wie es sey.

Der innere wesentliche Actus, vermöge welches von der ersten und anderen Person der dritten ihr Wesen in dem Geschlechte des formalen Grundes mitgetheilet wird, wird das innere Ausgehen der dritten Person von den zwo ersteren, oder auch das Aushauchen genennet. Da nun dieses Ausgehen wieder in denen wesentlichen Actibus ist; so muß es auch ein inneres, ewiges, nothwendiges Ausgehen, wie die Zeugung seyn. (§. 507.) Da ferner die erste und andere Person zu der dritten dieses wesentliche Verhältnis haben, (§. 497.) daß die erstere und andere der dritten in dem Geschlechte des formalen Grundes ihr Wesen mittheilen: (§. 498.) so wird das wesentliche Verhältnis der ersten und anderen Person zu der dritten durch dieses innere ewige nothwendige Ausgehen bestimmet.

Was das Wort anbetrift, wodurch dieses wesentliche Verhältnis ausgedruckt wird, so kan man wieder bemercken, was ich vorher bey der Zeugung gemercket habe. (§. 505.) Man könte überhaupt sagen, das gehe von einem anderen aus, wem etwas zukömmt, was seinen Grund in einem andern hat. So gehet ein Schluß von seinen Förder-Sätzen

aus,

aus, (procedit conclusio a suis praemisis) weil in diesen der Grund liegt zu der Aussage des Hinter-Satzes. Und wenn dieses nicht ist, da sagt man, daß der Hinter-Satz nicht von den Förder-Sätzen ausgehe. (quod non procedat conclusio a praemisis) Hernach müste bestimmt werden, das was dem andern zukommt, wird ihm entweder von einem anderen in dem Geschlechte des formalen Grundes mitgetheilet, oder in dem Geschlechte des würckenden Grundes. Unter den ersten Fall gehöret unser Ausgehen der dritten Person. Von dem andern Falle giebt es Beyspiele genug. So gehet eine Würckung von ihrer Ursache. (procedit effectus a causa) Und wenn man sich die Sache so vorstellet, so kan wieder gesagt werden, daß dieses Ausgehen der dritten Person von der ersten eigentlich verstanden werde, wenn es in Beziehung auf den allgemeinen Begrif von Ausgehen erwogen wird; aber uneigentlich, wenn man es auf das Ausgehen in dem Geschlechte des würckenden Grundes beziehet. Da man von dem Symbolischen Actu des Aushauchens, der in der heiligen Schrift vorkommt, oder von dem Aushauchen, von dem Wehen des Windes, von dem Aussenden, durch eine analogische Erkänntnis zu dem Begriffe des inneren Ausgehens der dritten Person von den beyden ersten kommen kan.

Was aber die Sache selbst anbelanget, so muß dieses innere Ausgehen der dritten Person von den beyden ersten von dem äuseren unterschieden werden. Ob dieses gleich sich auf dieses innere Ausgehen gründet, so gehöret es doch zu den äuseren Wercken, und wird davon im vierten Capitel geredet werden.

Hier

Hier aber haben wir mit dem inneren wesentlichen Verhältnis der Personen zu thun.

Nächstdem fragt sich, wie dieses innere Ausgehen der dritten Person von der Zeugung unterschieden sey? So viel ist gewiß, daß sie in vielen mit einander übereinkommen: denn die Zeugung wird durch die Mittheilung des Wesens, welche die erste Person der andern leistet, erhalten, (§. 506.) und dieses findet sich auch bey dem Ausgehen. Daher auch selbst die Gottesgelahrten gestehen; daß sie zwar so viel von diesem Ausgehen wüsten, als zu dem Uebereinkommen des Ausgehens und der Zeugung zu erkennen erfordert würde; aber nicht so viel, daß der eigentliche Unterschied völlig bestimmt werden könne. *Petavius* führt davon in T. II. dogm. Theol. L. VII. C. XIII no. IV. pag. 729. den schönen Ausspruch des Augustini an: Quid autem inter nasci et procedere interfit, de illa excellentisima natura loquens, explicare quis potest? Non omne, quod procedit, nascitur, quamuis omne procedat, quod nascitur. Sicut non omne, quod bipes est, homo est, quamuis bipes sit omnis, qui homo est. Haec scio. Distinguere autem inter illam generationem et hanc processionem, nescio, non valeo, non sufficio. Und so urtheilen mehrere. Unterdeß läßet sich doch einiger Unterschied bemercken. Selbst die Gottesgelahrten haben sich bemühet einigen Unterschied anzugeben. Man kan auch *Buddei* instit. Theol. p. 306. davon nachlesen. Unter diesen sind folgende zwey Haupt-Umstände zu mercken:

1) Daß der dritten Person nicht so unmittelbar, als der anderen, das Wesen mitgetheilet wird. Dieses wird man aus obigen

gen Lehrgründen begreifen. Ehe nemlich gedacht werden kan, daß das Endurtheil von der besten Welt gefället werden soll, müssen erst alle Dinge in alle Systemata gebracht zu seyn gedacht werden. Nun aber wird so, wie die erste Person alle Dinge vor sich deutlich vorstellet, durch die andere Person gleich die Verknüpfung derselben in ihre Systemata geleistet, und alsdenn kan gedacht werden, daß die dritte Person das Urtheil über das beste fälle: (§. 495.) Ferner muß, wenn der andere und dritte Actus dieses leisten soll, die Mittheilung des Wesens der ersteren Actus gedacht werden. (§. 448.) Daher siehet man, daß der dritten Person nicht so unmittelbar das Wesen als der anderen von der ersten Person mitgetheilet werde.

2) Daß der andern Person ihr Wesen nur von der ersteren, der dritten aber von der ersteren und anderen mitgetheilet wird: Dieses ist eben aus dem klar, was ich vorher angemercket habe. Denn darzu, daß alle Dinge in ihren Verknüpfungen gedacht werden sollen, wird auser dem persönlichen Actu, der dieses leistet, nur die Vorstellung aller Dinge an sich erfordert. Diese aber wird durch die Mittheilung des Wesens der ersteren Person erhalten; (§. 448.) aber darzu, daß das Endurtheil von der besten Welt gefällt werden soll, wird auch erfordert, daß alle Systemata vorgestellet werden, und darzu wird die Mittheilung des Wesens der ersteren und anderen Person erfordert. (§ 448. 495.)

Endlich kan man bemercken, daß die Zeugung und das Ausgehen auf eine zwiefache Weise be-

betrachtet werden können, und betrachtet werden. Entweder man erweget sie in Absicht auf die Person, von welcher der andern das Wesen mitgetheilet wird; oder auf Seiten der Person, welcher von einer andern diese Mittheilung des Wesens geleistet wird. In erster Betrachtung nennt man sie eine thätige Zeugung, (generationem actiuam) und das thätige Ausgeben. (spiratio actiua) In der andern Absicht wird sie die leidende Zeugung, (generatio passiua) und das leidende Ausgeben (spiratio, processio passiua) genennet. Dabey muß man also bemercken: Erstlich: man muß nicht dencken, als wenn eigentliche Leiden und Thaten hier statt fänden. Denn in so fern eine Person als Person erwogen wird, kan sie nicht leiden. (§. 485.) Es sind dieses analogische Redensarten, da man sich das Verhältnis unter dem Bilde vorstellet, als eines etwas thuenden und leidenden. Zweytens sind dieses nicht etwa Arten der Zeugung und des Ausgehens, sondern es sind nur verschiedene Betrachtungen, die man bey einer und eben derselben Zeugung, und bey einem und eben demselben Ausgehen haben kan. So wie z. B. man eine Verbindlichkeit als eine thätige und als leidende betrachtet, (obligatio actiua et passiua) welches aber deswegen nicht zwo Arten der Verbindlichkeit, sondern Umstände sind, die bey jeder Verbindlichkeit bemercket werden müssen.

§. 509.

Warum die Gründe der Benennungen der Personen

Aus diesen inneren Verhältnissen lassen sich schon die Namen begreifen, mit welchen diese Per-

sonen hier untersuchet werden sollen.

Personen benennet werden. Denn ob es gleich nicht zu leugnen ist, daß auch viele ihr Absehen mit auf äusere Wercke haben; so ist es doch auch an dem, theils daß sie sich hauptsächlich auf das innere Verhältnis gründen, theils haben wir schon in den allgemeinen Lehrgründen von den äusern Wercken so viel feste gesetzt, als zur Erklärung der Gründe der Benennungen erfordert wird. Und weil auch diese Namen uns auf gute Wahrheiten von diesen Personen und ihren inneren Verhältnisse leiten, so will ich nun diese Abhandlung unternehmen, ehe ich noch zu den übrigen fortschreite.

§. 510.

Warum die erste Person die erste genennet wird.

Zuerst müssen also die Namen der ersten Person erwogen werden. Diese also heiset erstlich die erste Person. Es geschiehet aber dieses nicht 1) deswegen, weil etwa die erste Person eher wircklich gewesen, als die andern. (ob prioritatem temporis) Denn da alle drey Personen wesentliche Actus GOttes sind: (§. 491.) diese aber wie das Wesen GOttes gleich ewig seyn müssen; (§. 419.) so kan nicht gedacht werden, daß eine Person eher als die andere wircklich seyn solte. Es geschiehet auch nicht 2) weil sie etwa von grösserer Würde als die andern Personen wär. Denn da alle Personen gleiches Wesens, (§. 500.) und alle unendlich (§. 491.) sind; so ist es unmöglich zu gedencken, daß eine

die

die andere in einer Würde übertreffen solte. Es geschiehet aber dieses, daß die erste Person die erste genennet wird, um ihres inneren wesentlichen Verhältnisses gegen einander, als vermöge welches sie der Ordnung nach eher gedacht werden muß, als die andern: (ob prioritatem ordinis in modo concipiendi nostro.) Denn da theilet diese Person den andern ihr Wesen mit, (§. 506. 508.) und es muß also diese eher gedacht werden als die, welchen das Wesen mitgetheilet wird. (§. 448.)

§. 511.

Warum sie Vater genennet wird.

Diese erste Person wird auch **Vater** genennet. Und dieses ist der gewöhnlichste Name derselben. Es ist bekannt, daß dieser Name öfters GOtt wesentlich betrachtet, und also der gantzen hochgelobten Dreyeinigkeit beygelegt wird. Alle Creaturen, alle Geister, alle Menschen haben die Wircklichkeit von GOtt. Er ist es, dessen Schutz und Liebe sie erhält, sie regieret. Kurtz! GOtt beziget sich gegen seine Geschöpfe als ein liebreicher Vater. Ins besondere aber wird dieser Name von GOTT persönlich und zwar von der ersten Person gebraucht. Und da beruhet der Grund der Benennung auf dem inneren Verhältnis der ersten Person gegen die andere. Derjenige wird ein Vater genennet, welcher jemand gezeuget hat. Da nun das innere Verhältnis der ersten Per-

son zu der andern durch die ewige Zeugung erhalten wird, (§. 506. 507.) so wird deswegen mit Rechte die erste Person in einem vorzüglichen Verstande Vater genennet.

Es wird auch diese erste Person GOTT genennet. Denn ich habe gezeiget, daß dieses Wort dem unendlichen Geiste, sowol wesentlich als persönlich erwogen, pflege beygelegt zu werden. (§. 490.) Wie nun eine jede Person in diesem letzteren Verstande GOTT genennet wird, so kan und muß auch die erste Person GOtt genennet werden. Wenn aber auch diese erste Person von einigen Kirchen-Vätern die Quelle und Wurtzel der Gottheit genennet worden; so hat man sich wohl vorzusehen, daß diese Benennung nicht auf irrige Gedancken und eine Subordination unter den göttlichen Personen unvermerckt leitet. Denn sonst können sie um eben der Ursache willen, warum die erste Person die erste genennet wurde, (§. 510.) auch von derselben gebraucht werden.

§. 512.

Warum die andere Person die andere heist.

Die andere Person der Gottheit wird mit vielerley Namen benennet. Sie heiset aber erstlich **die andere Person**; hauptsächlich wegen des inneren Verhältnisses der Personen in GOtt, nach welchem sie, ehe noch die dritte gedacht werden kan, gleich nach der ersten gedacht werden muß. (§. 508.) Und folglich beruhet die Benennung wieder nicht auf einer Folge der Zeit, oder niedrigeren Würde, als

der

der ersten zukommt, und einer Subordination unter der ersten. Man kan auch, in Absicht auf die äuseren Wercke, diese Person die andere, so wie die erste die erste nennen, weil nemlich auch bey der wircklichen Leistung derselben gedacht werden muß, daß ehe die Verknüpfungen von etwas, das wircklich geleistet wird, geschehen können, die Wircklichkeit dessen, was mit andern verknüpft werden soll, voraus gesetzt werden muß. (§. 450.)

§. 513.

Warum sie der Sohn heise.

Diese andere Person wird auch am gewöhnlichsten der Sohn genennet. Und diese Benennung gründet sich auf das innere Verhältnis, in welchem sie sich gegen die erste befindet. Es wird der überhaupt ein Sohn von dem genennet, von welchem er gezeuget worden ist. Da nun die andere Person von der ersten von Ewigkeit gezeuget worden ist; (§. 506. 507.) so wird auch diese andere Person mit Rechte in einem ausnehmenden Verstande der Sohn genennet.

Diese Benennung pflegt auch mit einigen Beywörtern begleitet zu werden. Es wird diese andere Person der eigene Sohn GOttes genannt, weil die Benennung, daß er ein Sohn genannt wird, sich blos auf die Zeugung von der ersten Person gründet. Er wird der erstgebohrne Sohn genannt. Nicht als wenn nach ihm noch Söhne wären in diesem Verstande von GOtt gezeuget worden; sondern er ist der Erstgebohrne unter den

Creaturen. Die Menschen, besonders Begnadigte, werden auch Kinder und Söhne GOttes genennet, so wie die erste Person auch von ihnen, wie auch GOTT, wesentlich genommen, ein Vater heist. (§. 511.) Und unter denen ist Christus der Erstgebohrne, nicht als wenn er in einer Zeit vorher gezeuget worden wär; sondern weil er von Ewigkeit von seinem Vater gezeuget worden. Diese aber mit der Zeit und auch in der Zeit ihre Wircklichkeit von GOtt erhalten haben. Er heiset auch der eingebohrne Sohn GOttes: weil nemlich in diesem Verstande nichts mehr ein Sohn GOttes genannt werden kan, als allein die andere Person in der Gottheit. Und diese Benennung ist denen entgegen gesetzt, welche die dritte Person als einen Bruder von der andern angesehen haben. Welches aber nicht angehet, da diese ihr Verhältnis zu der ersten und andern nicht durch die Zeugung, sondern durch ihr ewiges Ausgehen erhält. (§. 508.)

§. 514.

Warum sie das Wort genennet werde.

Es wird auch diese andere Person der Gottheit das Wort, oder Vernunft (λογος) genennet. Es ist dieser Ausdruck dem Johannes gewöhnlich, aber auch fast eigen. Denn die andern Stellen, welche noch angeführet werden, zeigen wenigstens so deutlich nicht, daß die andere Person durch diesen Ausdruck habe bezeichnet werden sollen, als die aus dem Johannes, besonders aus dem ersten Capitel seines Evangelii, genommen werden. Ich will hier nicht ausmachen, ob Johannes diesen Ausdruck

aus

aus dem Plato entlehnet habe oder nicht. So viel ist gewiß, daß Plato auch von einer Dreyeinigkeit redet, und die andere Person λογον, νϑν, ἰδεαν nennet. Aber es ist auch gewiß, daß diese Platonische Dreyeinigkeit gar nicht die sey, welche die Christen verehren. Es haben dieses viele Gelehrte gezeiget. Man kan davon *Buddei* instit. Theol. dogmat. pag. 336. sqq. und die da angeführten weiter nachlesen. Es ist auch gar nicht wahrscheinlich, daß Johannes solte aus dem Plato diesen Ausdruck entlehnet haben. Vielleicht hat Johannes des Platonis Meynungen gar nicht einmal gewust. Vielmehr wird es glaublich, daß Johannes aus dem alten Testamente diese Redens-Art entlehnet. Man findet in der Chaldäischen Uebersetzung, daß Jehovah öfters durch Wort übersetzt worden, wenn es den Meßias und die andere Person der Gottheit bezeichnen soll. Und es war mithin unter den Jüden ein gewöhnlicher Ausdruck von dieser anderen Person. Daher hat auch Johannes diesem Gebrauche zu reden gemäs diese Person so benennet. Und selbst Plato mag durch diese Redens-Arten der Juden auf seine Dreyeinigkeit, und deren Namen gekommen seyn. Nur daß er um der Verwirrung der Begriffe die Wahrheit mit Irrthümern verdunckelt hat. Wie denn diß überhaupt mit denen geoffenbarten Wahrheiten so gegangen ist. Man findet auch bey denen verblendesten und dummesten Hey-

den noch Spuren von der Dreyeinigkeit und der Gnugthuung. Ich habe bey dem Malabarischen Götzen, der auf dem Wayfenhause hier gezeiget wird, diese Gedancken bestätiget gefunden. Eine dabey sich befindende Tafel zeigt, daß sie einen Himmel und Hölle glauben. Wiewol ihre Begriffe sehr grob davon seyn müssen, wenn man von diesem Bilde auf ihre Gedancken schliesen soll. Der Götze selbst aber ist so vorgestellt, daß er als eine Manns-Person in der Mitten stehet, und zwey kleinere, die er gezeuget haben soll, bey sich stehen hat. Mir deucht, man sehe da Spuren von dem innern Verhältnis der drey Personen in der Gottheit. Aber sinnlich und irrig. Auch darinne unter andern, daß beyde als Söhne des grosen Götzens angegeben werden. Aber diesen Gedancken haben ja auch welche, die Christen heisen. Und die Subordination der Personen ist auch von vielen angenommen worden. Doch dem sey, wie ihm wolle. Lasset uns auf die Gründe selbst sehen, warum die andere Person das Wort und Vernunft genennet wird.

Es können aber davon verschiedene Gründe angegeben werden.

1) Gründet sich diese Benennung auf die Art zu subsistiren der anderen Person. Denn die Vernunft in Actu exwogen, stellet sich die Dinge in ihren Verknüpfungen vor. Aber dieses wird auch durch

durch die andere Person in ihr geleistet; (§. 446.) folglich kan diese Person gar wol mit dem Namen Vernunft beleget werden. Aber man siehet auch hierbey, daß nicht etwa die Vernunft als ein Vermögen betrachtet, noch auch der Actus, der als in der andern Person zu seyn vorgestellet wird, diese Person ausmache. Gewiß da wär man dem Modalismo nahe, wenn man dieses glauben wolte. Wir haben vielmehr gesehen, daß der Actus selbst, durch welchen dieses geleistet wird, und der auch Neigungen in sich fasset, (§. 446.) das Suppositum ausmache. (§. 446.) Man muß darauf wol acht geben. Denn es geschiehet, daß diese Vernunft sowol als ein Vermögen in GOtt, als auch als ein Suppositum erwogen wird, da es denn die selbstständige Vernunft genennet wird. So wie auch die Weisheit die selbstständige pflegt genennet zu werden. Wenn man die Stellen in dem ersten Johannis nachsiehet, so ist gantz unstreitig aus denen Aussagen, die von diesem λογῳ gegeben werden, daß die selbstständige Vernunft zu verstehen. Die Vernunft, als ein Vermögen macht nicht alle Dinge auser sich; kömmt nicht in sein Eigenthum; ist nicht das Licht der Welt; wird nicht Fleisch ꝛc. sondern dieses alles setzt die Suppositalität derselben voraus.

2) Es gründet sich dieser Name auch auf das innere Verhältnis der Personen, und zwar deswegen: weil die erstere Person in der Mittheilung ihres Wesens die Vorstellungen der Dinge vor sich leistet, damit in dem anderen Actu die Verknüpfungen derselben vorgestellet werden können. (§. 448.)

3) Auf die äuseren Wercke gründet sich diese Benennung auch: Denn da äusert sich hauptsächlich auch die Vernunft durch diese Person. (§. 450. 491.) Ins besondere können dahin ihre Haushaltungs-Wercke gerechnet werden. So wol deswegen, weil er wieder durch sein Erlösungs-Werck das verschiedene in dieser Welt so mit einander verknüpfet, daß wir nun wieder zu unserer Glückseligkeit gelangen können; als auch im alten und neuen Testamente, insonderheit so lange diese Person in der persönlichen Vereinigung sichtbarlich gewandelt, uns durch Worte den Willen GOttes bekannt gemacht hat. So wie nun die Rede die äuserliche Vernunft pflegt von vielen genennet zu werden; so pflegt auch diese Person die selbstständige Rede, oder das selbstständige Wort genennet zu werden.

§. 515.

§. 515.

Mit diesen Namen kömmt der Name, vermöge welches diese Person die Weisheit, die selbstständige Weisheit genennet wird, am genauesten überein. Denn

Warum sie die Weisheit heiser.

1) nach ihrer inneren Art zu subsistiren, und ihrem Verhältnisse gegen die erstere subsistiret diese Person so, daß, indem sie alle Verknüpfungen aller Dinge sich aufs deutlichste vorstellet, (§. 446.) auch alle mit ihren Endzwecken zuverknüpfende Mittel sich aufs deutlichste vorstellet. Darauf aber kömmt es an bey der Weisheit; folglich subsistiret auch diese Person durch Weisheit.

2) Und wenn die äuseren Wercke erwogen werden; so äusert sich in selben auch hauptsächlich mit die Weisheit: (§. 450.) so wol überhaupt, indem sie, da sie die Verknüpfung der Dinge dieser Welt leistet, auch die beständige Verknüpfung der Mittel mit ihren Endzwecken in dieser Welt leistet; als insbesondere, auch bey denen Haushaltungs-Wercken. Da ist eben durch diese Person wieder das Mittel feste gesetzt worden, durch welches wir wieder zu unserem Endzwecke, zu unserer Glückseligkeit gelangen können. Und eben dadurch ist sie uns zur Weisheit geworden.

§. 516.

Warum sie der Abglantz der Herrlichkeit des Vaters heisset.

Es wird ferner diese andere Person von dem Urheber der Epistel an die Hebräer, der Abglantz der Herrlichkeit des Vaters genennet. Und diese Benennung hat

1) ihr Absehen auf ihr inneres Verhältnis gegen die erste Person: Die Herrlichkeit eines, fasst nemlich seine Vollkommenheit, und hernach auch die Bekanntmachung derselben in sich. Nun ist der also der Abglantz der Herrlichkeit von jemand, aus welchem die Vollkommenheiten eines anderen gut erkannt werden können. Dieses aber geschichet durch die andere Person, wenn man auch nur ihr inneres Verhältnis und Subsistentz erweget. Denn da, indem man sich vorstellt, daß sie alle Dinge in ihren Verknüpfungen sich vorstellt, man auch gedencken muß, daß sie alle Dinge vorstellt; so erhellet dadurch die Vollkommenheit der ersten Person; (§. 448. 491.) Kurtz, da die erstere Person der anderen ihr Wesen, und also auch ihre Vollkommenheit mittheilet: (§. 498.) so kan auch aus ihr die Herrlichkeit der ersten Person erkannt werden.

2) Er gründet sich auch auf die äusseren Wercke. Und zwar

a) auf die allgemeinen. Denn durch diese Verknüpfungen dieser Dinge sind auch

die

die Vollkommenheiten, die jeder Creatur zukommen, erhalten worden. Da nun die erste Person die Wircklichkeit der Dinge an sich leistet: (§. 448.) so wird durch diese andere Person die Herrlichkeit der ersten durch ihre Wercke deswegen bekannter, indem wircklich diese Geschöpfe so vollkommen geleistet werden, als es in der Welt möglich war. Ferner kan man auch darauf sehen: dadurch, daß wircklich in dieser Welt Mittel zur Erhaltung der Endzwecke durch die andere Person geleistet werden, (§. 515.) äusert sich auch die Macht GOttes, wodurch aber die erste Person auch mit ihren Vollkommenheiten bekannt gemacht wird. (§. 448.)

b) Besonders kan man auf die Haushaltungs-Wercke sehen: und zwar so wol auf die gantze Haushaltung GOttes, da die Macht der ersten Person durch das durch die andere Person geleistete Mittel zur menschlichen Wohlfahrt, welches die gantze Natur nicht leisten konte, (§. 173.) herrlich hervorleuchtet, als auch ins besondere kan man darauf mercken. Es hatte die erste Person den Menschen vollkommen hervorgebracht, (§. 448.) die Menschen aber hatten durch ihren Fall dieses Ebenbild verlohren. Durch die Anrichtung der Heylsordnung

aber

aber, soll die verlohrne Vollkommenheit in den Menschen wieder hergestellet werden, (§. 213.) dadurch aber wird die Herrlichkeit des Vaters aus denen Begnadigten ausnehmend wieder bekannt gemacht.

§. 517.

Warum sie ein Merckmahl der Person des Vaters heiset.

Diese andere Person wird auch ein Merckmahl der Person des Vaters, oder wie es Lutherus übersetzt hat, das Ebenbild des Wesens des Vaters genennet. Es kömmt dieser Ausdruck, der eine weitere Erklärung des vorigen ist, mit diesem überein. (§. 516.) Und gründet sich

1) auf das innere Verhältnis der ersten und anderen Person. Denn da die erste der anderen ihr Wesen mitgetheilet: (§. 498.) so kan diese andere gar wol ein Abdruck, ein Merckmahl, ein Ebenbild der ersteren oder des Wesens derselben genennet werden. (§. 501.)

2) Auch bey den äuseren Wercken verhält sich diese andere Person so, daß dadurch die Vollkommenheit der ersten Person erkannt wird, (§. 516.) und ist also ein Merckmahl derselben. (§. 501.) Denn wenn diese Person die durch die erste Person wircklich geleistete Dinge zu ihren Endzwecken verknüpfet, so erhellet auch daraus, daß die erste Person subsistire. (§. 477.)

(§. 477.) Und es ist also die andere Person ein Merckmahl der Person des Vaters.

§. 518.

Warum sie das Ebenbild des unsichtbaren GOttes heise.

Es heiset auch die andere Person, das Ebenbild des unsichtbaren GOttes. Und dieses

1) kan sich auf ihr inners Verhältnis zur ersten Person beziehen, deren Wesen ihr mitgetheilet ist, (§. 498.) und deswegen ein Ebenbild GOttes (§. 491.) des unsichtbaren genennet werden kan.

2) Hauptsächlich beziehet sich dieser Ausdruck auf die äuseren Wercke. Und zwar

a) auf die allgemeinen: Denn da durch diese Person die Verknüpfung dieser Dinge dieser Welt, und also dadurch die Form dieser Welt erhalten wird, (§. 488.) aus welcher aber GOttes unsichtbares Wesen erkannt wird; so kan auch diese Person gar wol das Ebenbild des unsichtbaren GOttes genennet werden.

b) Ins besondere aber gehet es auf die Haushaltungs-Wercke und auf seine sichtbare Gegenwart in der persönlichen Vereinigung. Denn es wohnete da in ihm die gantze Fülle der Gottheit leibhaftig, davon an seinem Orte mehr geredet werden wird.

Und

Und es ist dadurch also ein vortreffliches Ebenbild des unsichtbaren GOttes gleichsam sichtbar vorgestellet worden.

Um dieses seines Amtes, welches er bey dem Erlösungs-Wercke übernahm, werden ihm viele Namen beygeleget. Er heißt der Engel, der unerschafne Engel, der Engel des Angesichts des Jehovah, Meßias, JEsus, Christus, der Mittler, der grose Prophet, der Priester, der Hoheprieſter, unser Priester, der ewige Priester, ein Priester nach der Ordnung Melchisedeck, ein König, ein König der Könige. Allein von diesem wird erst geredet werden können, wenn wir ins besondere von Christo reden werden.

§. 519.

Warum die dritte Person die dritte heiset.

Wir kommen also zu den Namen der dritten Person. Diese heiset nun die dritte. Nicht um der Folge der Zeit auch nicht um einer geringern Würde, als der ersten und anderen Person zukommt, (§. 510.) sondern um ihres inneren Verhältnisses halber, welches sie zu der ersten und anderen Person hat. Denn da die erste und andere Person dieser ihr Wesen mittheilen: (§. 508.) so müssen auch jene eher gedacht werden, als diese, (§. 446.) und wird diese daher um der Ordnung zu gedencken halber die dritte Person genennet.

§. 520.

Warum die dritte Person der Geist heiset.

Diese dritte Person wird auch schlechthin der Geist genennet. Es wird aber nach dem Ge-

Gebrauche zu reden der heiligen Schrift dieses Wort verschiedentlich gebraucht.

1) Wird es von GOtt wesentlich erwogen gebrauchet. Denn da GOtt wesentlich erwogen der unendliche Geist ist: (§. 490.) so kan auch und muß GOtt mit Recht ein Geist genennet werden.

2) Wird es von GOtt persönlich betrachtet gebrauchet. Und zwar

a) wird es einer jeden Person der Gottheit beygelegt. Denn jede Person ist ein verständliches Suppositum. (§. 486.) Da nun dieses ein Merckmahl eines Geistes ist, (§. 465.) so wird auch jede Person der Gottheit ein Geist genennet.

b) Zuweilen wird es deswegen der göttlichen Natur Christi beygelegt, und da dem Fleische, welches seine menschliche Natur anzeiget, entgegen gesetzt. Denn wir werden sehen, daß diese göttliche Natur Christi durch die persönliche Vereinigung der andern Person der Gottheit mit einem eintzelnen Menschen erhalten wird. Und da nun jede Person Geist genennet wird; so kan auch diese göttliche Natur Christi ein Geist genennet werden.

c) Ins besondere und am meisten wird die dritte Person in GOtt ein Geist genennet. Und dieses, theils weil jede Per-

son

son in GOtt Geist genennet werden kan; theils weil er bey denen äuseren Wercken sich als einen Geist hauptsächlich äusert. Seine Liebe, die durch denselben bey den Menschen zu erhaltende Erleuchtung, Wiedergeburt und alle seine ihm zuzueignenden äuseren Haushaltungs-Wercke, zeigen ausnehmend seine geistliche Beschaffenheit.

§. 521.

Wie es mit den Beynamen, die dieser Person, wenn sie ein Geist genennet wird, gegeben werden, beschaffen sey.

Es heiset aber diese Person nicht nur schlechthin ein Geist; sondern es werden auch verschiedene Beynamen darzu gesetzt. Er heiset

1) der heilige Geist: Und dieses zwar erstlich in Betrachtung seiner inneren Art zu subsistiren: denn da gehet sein entschliesender Wille allezeit auf das beste. (§. 495.) Und hat also beständig eine ernste Neigung zu dem, was das beste ist. Darinne aber bestehet die höchste Heiligkeit, und muß also auch mit Recht der heilige Geist genennet werden können. Zweytens auch um seines Verhaltens bey der besten Welt in äuseren Wercken: denn da leistet er alles das, was bey denen zur Erhaltung des besten Endzwecks in dieser Welt festgesetzten Mitteln erfordert wird, auch ins besondere bey den Menschen; wie wir denn sehen werden, daß ihm deswegen die gantze Zueignung des Verdienstes

der

der andern Person im Glauben zugeeignet werden müsse. So wie uns nun durch die Festsetzung dieser Mittel die andere Person zur Heiligung wird, so geschiehet es ins besondere, daß, da die dritte Person uns zur Heiligung treibt, sie auch ihre Heiligkeit zu erkennen giebt.

2) Der Geist GOttes, der Geist des Vaters, der Geist des Sohnes: Diese Namen beziehen sich auf das innere Verhältnis der dritten Person zu der ersten und andern. Denn da ihr von der ersten und andern Person ihr Wesen mitgetheilet wird; (§. 508.) so kan sie auch der Geist GOttes, des Vaters, des Sohnes genennet werden. Wie denn auch diese Ausdrücke sich auf die äuseren Wercke beziehen, besonders die Haushaltungs-Wercke. Wir werden sehen, daß er von Vater und Sohn gesendet werde, die Zueignung des Verdienstes des Erlösers zu veranstalten.

3) Der gute Geist: Nicht nur weil er an sich die höchste Vollkommenheit besitzt, sondern auch aus Güte die Menschen zum Guten und zur Heiligung antreibt. (§. 448.)

4) Der Geist der Gnade: sowol weil er aus Gnaden uns zum Guten treibet, und darzu gesandt wird, als auch weil er uns die durch das Verdienst des Erlösers erworbene Gnade zueignet.

5) Der Geist der Wahrheit: weil er nicht nur alles wahrhaftig gute wahr und gewiß erkennet; (§. 446.) sondern uns auch zu einer lebendigen Erkänntnis der seligmachenden Wahrheiten führet.

6) Der Geist der Herrlichkeit: nicht nur weil er an sich herrlich und vollkommen ist; sondern auch weil er durch den in uns gewürckten Glauben GOTT in uns verherrlichet. Und darauf gehen auch alle Namen, welche ihm Iesaj. XI. v. 2. beygeleget werden.

7) Der Geist der Verheisung: nicht nur weil er zu diesen in uns zu erhaltenden Veränderungen uns verheisen worden; sondern weil er auch durch die uns zugeeignete Gnade leistet, daß wir die verheisene Wohlfahrt empfangen.

8) So heist er auch ein Geist der Kindschaft, die er in uns würcket. Ein Tröster, ein Freudenöl, und so weiter, welches alles Namen sind, die von seinen Amts-Verrichtungen hergenommen sind. Davon hernach geredet werden wird.

Zuweilen wird auch metonymisch das Wort Heiliger Geist vor die Wunderthaten desselben genommen. Und weil die Wundergaben und Thaten, welche durch ihn der Kirche geleistet worden sind, mancherley sind, so wird er auch sieben Geister oder ein siebenfacher Geist genennet. Auch wird diese dritte Person, wie die erste und andere GOtt genennet.

Und

Und zwar wird einer jeden der eigene Name GOttes, Jehovah, beygeleget.

§. 522.

Welches die persönlichen Actus der ersten Person sind.

Durch diese Namen können auch diese Personen in GOTT von einander unterschieden werden, wenn man die verschiedenen Begriffe der damit zu verknüpfenden Merckmahle mit den Personen verbindet. Es kan dieses aber noch genauer durch die persönlichen Merckmahle geschehen. Und diese müssen nun noch bemercket werden. Und da diese persönlichen Merckmahle verschiedenes unter sich begreifen, so wollen wir nach und nach von jeder Person in GOtt das, was zu ihren persönlichen Merckmahlen gehöret, darthun. Was also die erste Person anbetrift, so gehören zu ihrem persönlichen Merckmahl zuerst seine persönlichen Actus. (§. 502.) Dieses sind die Actus, vermöge welcher eine Person der anderen ihr Wesen mittheilet. (§. 502.) Da nun von der ersteren Person das Wesen der andern durch die Zeugung, (§. 506.) und von eben dieser der dritten das Wesen durch das innere Ausgehen von ihr mitgetheilet wird; (§. 508.) so sind zwo persönliche Actus der ersteren Person, nemlich die thätige Zeugung der andern Person, und das thätige Ausgehen der dritten Person von der ersten. (§. 508.)

Was nun vorher von dieser Zeugung und dem Ausgehen gezeigt worden, das muß auch

hier bemercket werden. So viel aber siehet man, daß man bey diesen persönlichen Actibus allezeit auf das Verhältnis der Personen gegegen einander siehet. Wie aber die Actus ohne Beziehung in jeder Person vorgestellet werden können, kan man aus dem, was ich (§. 446.) gezeigt habe ersehen. Uebrigens ist es gar nicht zu leugnen daß diese ewige Zeugung, und das ewige Ausgehen bey dieser Lehre das aller Geheimnisvolleste ist. Das wenige, was uns davon bekannt ist, sind einige allgemeine Merckmahle, die uns freylich so wenig alles von der Sache vorstellen, als ich alles von einem Menschen weiß, wenn ich auch deutlich und durch Beweise diese allgemeinen Sätze von ihm weiß: Der Mensch ist ein Ding. Der Mensch hat eine Seele. Der Mensch ist ein Geist, und so weiter. Und wie wenige haben noch dieses aus dem Verhältnisse der wesentlichen Actuum der Kraft herzuleiten sich unterstanden, was ich davon gezeiget habe? Ich wenigstens habe es noch meines Wissens nirgends gefunden.

§. 523.

Art zu subsistiren der ersten Person.

Eben daraus ist auch die Art zu subsistiren der ersten Person klar, welche durch die persönlichen Proprietäten, und also auch Begriffe erhalten wird. (§. 503.) Dahin gehören nun erstlich die verneinenden Proprietäten. Und zwar

1) die verneinend ausgedruckte Proprietät: daß der Vater von keiner Person erzeiget werde, und der Begrif: daß ihm die Nichterzeugung

(αγεν-

(αγεννεσία) zukomme. Denn dem Vater kommt die Zeugung thätig zu, aber nicht leidend. (§. 522.) Es theilte die erste Person zwar der andern und dritten in der Zeugung und in dem inneren Ausgehen ihr Wesen mit; (§. 502.) aber ihr wurde nicht von einer andern Person wieder das Wesen mitgetheilet. (§. 498.) Und dieses kan auch nicht seyn, wo man nicht in einen Progressum in infinitum circularem verfallen will. (§. 408.) Und diese Nichterzeugung wird von einigen primitas, principitas essendi, oder besser principitas subsistendi genennet; welche Ausdrücke aber alle sich nur auf das innere Verhältnis der Personen gründen, und nicht etwa einen Vorzug der Würde, oder der Zeit dieser ersten Person vor den andern anzeigen.

Zu dieser verneinenden Eigenschaft muß mit eben dem Rechte auch das Nichtausgehen (inspirabilitas) gerechnet werden. Denn der Vater gehet auch nicht von dem Sohne und Heiligen Geiste aus, wie er nicht von ihnen gezeuget wird. Siehe Quenstedts Theol didact. polem. T. I. p. 330. Thes. XXV. der in einer Note diese verneinenden Proprietäten absolute nennet, und sie denen relativen entgegen setzt.

§. 524.

Fortsetzung. Zu diesen persönlichen Proprietäten gehören ferner die bejahend ausgedruckten:

1) Daß die erste Person sich zur andern als ein Vater verhalte. (§. 511.) Und daraus entstehet der persönliche Begrif der Vaterschaft. (paternitas)

2) Daß die erste Person leiste, daß die dritte von ihr ausgehe. (§. 508.) Und daher entstehet der persönliche Begrif des thätigen Ausgehens. (spiratio, seu processio activa.)

§. 525.

Der persönliche Actus der anderen Person. Was nun die andere Person anbetrift, so müssen wir zuerst auf ihren persönlichen Actum sehen. Dieser aber ist auch das thätige Ausgehen: Denn da dieses Ausgehen der dritten Person durch die Mittheilung des Wesens der ersten und andern Person erhalten wurde; (§. 508.) so muß auch das thätige Ausgehen der andern Person, wie der ersten beygeleget werden.

§. 526.

Art zu subsistiren der anderen Person. Daraus fliesset auch die Art zu subsistiren der andern Person, und also ihre persönlichen Proprietäten und Begriffe. (§. 503.) Dahin gehören nun

1) Die

1) Die verneinend ausgedruckten Proprietäten. Darzu

a) daß er nicht von jemand ausgehe, und also der persönliche Begrif des Nichtausgehens von einer anderen Person. (inspirabilitas) Denn dieses Ausgehen, in so fern es leidend erwogen wurde, kam nur der dritten, nicht aber der andern Person zu. (§. 508.)

b) Es kan aber auch mit gutem Rechte dahin diese Eigenschaft gerechnet werden, daß sie nicht der Vater sey, und also nicht thätig zeuge; und also der persönliche Begrif der Nicht-Vaterschaft, oder Nicht-Zeugung. (non-paternitas, non-generatio actiua.) Denn ihr kömmt die Zeugung leidend, nicht aber wie dem Vater thätig zu, und sie zeuget die dritte Person nicht; (§. 508.) folglich muß auch dieser andern Person die Nicht-Vaterschaft, Nicht-Zeugung zukommen.

§. 527.

Es müssen aber auch noch zu der Art zu subsistiren der anderen Person zwo bejahend ausgedruckte Eigenschaften gerechnet werden. Fortsetzung.

1) Daß die andere Person zu der ersten sich als ein Sohn verhalte, (§. 513.)

und also der persönliche Begrif die Sohnsschaft, (filiatio) oder die leidende Zeugung. (generatio passiua) (§. 508.)

2) Daß die dritte Person von dieser andern leidend ausgehe, (§. 508.) und ihr also das thätige Ausgehen zukomme. Woraus der persönliche Begrif des thätigen Ausgehen (spiratio actiua) entstehet.

Dahin rechnen auch einige, daß diese andere Person in der Art vorzustellen, den andern Ort haben, oder als die andere Person betrachtet werden müste. (§. 510.)

§. 528.

Der dritten Person kömmt kein persönlicher Actus zu.

Ich komme nun zu den persönlichen Merckmahlen der dritten Person. Da muß nun zuerst gemercket werden, daß dieser Person kein persönlicher Actus zukomme: Denn da ein persönlicher Actus derjenige ist, vermöge welches eine Person der andern ihr Wesen mittheilet, (§. 502.) und doch die dritte Person nicht wieder ihr Wesen der ersten und anderen mittheilen kan: (§. 523. 498.) so kan auch der dritten Person kein persönlicher Actus beygeleget werden.

Hier siehet man, wie genau man sich an den von denen Gottesgelehrten eingeführten Begrif zu halten hat, wenn gesagt werden soll, daß der dritten Person kein persönlicher Actus zukommen soll. Man muß ja nicht

etwa

etwa unter dem persönlichen Actu das Suppositum selbst, und daß in ihm gegründete verstehen. Denn sonst wär es ein offenbarer Widerspruch: eine Person, ein Suppositum seyn, und doch den persönlichen oder suppositalischen Actum nicht haben. Jedoch ich habe diese Verwirrung nicht nöthig zu befürchten, da ich den Begrif von dem persönlichen Actu, dem Gebrauche zu reden gemäs gehörig eingeschränket habe. (§. 502.)

§. 529.

Was aber die Art zu subsistiren der dritten Person anbetrift. So gehören hier- Die Art zu subsistiren der dritten Person.

her

1) die verneinende Eigenschaften: daß sie nicht Vater, nicht Sohn sey, und also nicht zeuge, nicht gezeugt werde, nicht thätig ausgehe. (§. 508.) Und also die persönlichen Begriffe: Nicht-Vaterschaft, Nicht-Sohnschaft, Nicht-thätige noch leidende Zeugung, nicht thätiges Ausgehen, (non-paternitas, non-filiatio, non-generatio actiua vel pasiua, non-spiratio actiua.)

2) Die bejahende Eigenschaft: daß ihr das leidende innere Ausgehen zukomme. Und also der persönliche Begrif des leidenden inneren Ausgehens. (spiratio pasiua.)

Das Vierte Capitel,

in welchem gezeigt wird,

wie die drey Personen in GOtt sich bey den äusern sowol gemeinen, als Haushaltungs-Wercken verhalten.

§. 530.

Verbindung mit dem vorhergehenden.

Nachdem wir nun gesehen, daß in dem einen göttlichen Wesen drey unendliche Personen sind, auch ihr inneres wesentliches Verhältnis betrachtet haben; so ist nichts mehr übrig, als daß gezeigt würde, wie sich diese Personen bey denen äuseren Wercken verhalten. (§. 358.) Und dieses soll noch in diesem Capitel erwogen werden. Auch hier werden wir wieder auf verschiedene wichtige Wahrheiten geleitet werden. Es sind aber die äuseren Wercke entweder allgemeinere oder Haushaltungs-Wercke. (§. 504.) Es muß daher von allen diesen hier gehandelt werden.

§. 531.

Die äuseren Wercke sind allen drey Personen der Gottheit gemein.

Die äuserlichen Wercke sind allen drey Personen der Gottheit gemein: Die drey Personen in GOtt sind die drey wesentlichen Actus GOttes; (§. 491.) folglich des unendlichen Geistes: (§. 490.) also der unendlichen Substantz, (§. 466.) mithin der unendlichen

Kraft

Kraft. (§. 463.) Da nun aber die äuserlichen Wercke allen drey wesentlichen Actibus der unendlichen Kraft gemein sind: (§. 449.) so müssen auch die äuseren Wercke allen drey Personen der Gottheit gemein seyn.

Eben der Beweis, welchen ich oben (§. 449.) geführet, und dadurch erhärtet habe, daß alle äusere Wercke allen drey Actibus der unendlichen Kraft gemein seyn, zeigt auch, wie es eigentlich verstanden werden müsse, wenn man saget: daß die äuseren Wercke allen drey Personen in GOTT gemein sind. Man darf sich nemlich nicht gedencken, als wenn ein und eben dieses gantze äusere Werck A. von allen drey Personen so hervorgebracht würde, daß jede derselben das gantze Werck A. wircklich machte. Wolte man dieses, so müste man nothwendig zugeben, daß alles in der gantzen Welt dreymal wircklich gemacht würde. Und dieses wär freylich falsch. Es heiset vielmehr so viel: bey der Wircklichleistung eines jeden Werckes in der Welt bezeugt sich eine jede Person in GOtt geschäftig; so, daß eine jede dasjenige an ihm wircklich leistet, was nach seiner inneren Art zu subsistiren von derselben zu leisten ist. Und dadurch kömmt es, daß das gantze Werck wircklich geleistet wird, und daß es allen Personen beygeleget werden muß: weil jede Person das ihrige zu der Wircklichmachung derselben beygetragen hat. Wenn nemlich in dieser Welt etwas wircklich gemacht werden soll, oder auch diese Welt selbst wircklich geleistet werden soll; so muß nothwendig dreyerley geleistet werden; es muß etwas vor sich erwogen, seine Wircklichkeit erhalten; es muß

mit

mit anderen gehörig verknüpft werden, als ein Mittel zur Erhaltung des Endzweckes, um welches dasselbe wircklich geleistet wird; es muß auch tüchtig gemacht, und die gehörige Anwendung zur Erhaltung des Endzwecks besorget werden. Dieses alles dreyes muß bey einem jeden, was wircklich gemacht wird, gedacht werden, wenn es in diesem Systemate der besten Welt wircklich geleistet werden soll. Dabey aber müssen auch alle drey Personen geschäftig seyn. Das erstere leistet die erste, das andere die andere, das dritte die dritte Person. (§. 449. 450.) Und daher sind auch diese äuseren Wercke alle auch allen drey Personen gemein. Ich erinnere dieses deswegen. Man ist nicht eben allezeit so sorgsam und bestimmt in Dencken gewesen, wenn man diese Sätze angegeben hat, und daher sind auch Schwierigkeiten entstanden. Diese werden sich heben lassen; so bald wir auf diese Lehr-Gründe genau mercken.

§. 532.

Wie sie Zueignungsweise einer Person zugeschrieben werden.

Es können aber, und müssen auch diese äuseren Wercke Zueignungsweise einer Person zugeschrieben werden: Da die Personen in GOtt die wesentlichen Actus desselben; (§. 491.) folglich des unendliches Geistes, (§. 490.) der unendlichen Substantz, (§. 466.) und also der unendlichen Kraft sind: (§. 463.) gleichwol aber die äuseren Wercke diesen Actibus der unendlichen Kraft Zueignungsweise beygelegt werden können und müssen; (§. 451.) so können und müssen auch die äuseren Wercke Zueignungsweise einer Person in GOtt zugeschrieben werden.

Aus

Aus dem Beweise, den ich davon (§. 451. 531.) gegeben, wird man auch wieder eigentlich verstehen, wie Zueignungsweise etwas einer Person in GOtt beygeleget werden müsse. Nemlich bey allen den äuseren Wercken, die wircklich geleistet werden, zeigten sich alle drey Personen geschäftig. Doch aber nicht so, daß eine jede eben das, was die andere würckte. (§. 531.) Siehet man nun auf dasjenige, was durch eine Person besonders gewürcket wird; so muß ihr freylich in so fern dieses äusere Werck Zueignungsweise beygelegt werden. Dieses kan nun auf eine gedoppelte Art geschehen, entweder so, daß das gantze Werck gedacht wird, und man sich dabey ins besondere das vorstellet, welches einer Person Zueignungsweise in diesem Wercke beygelegt werden muß; oder daß man ins besondere nur dasjenige in dem Wercke gedencket, welches Zueignungsweise einer Person zugeschrieben werden muß, ohne an das übrige zu gedencken, welches mit diesem Wercke verbunden ist. Geschiehet das erste; so wird Zueignungsweise es einer Person deswegen zugeschrieben, weil sie sich bey diesem Wercke nur hauptsächlich geschäftig und merckwürdig bezeuget. Im anderen Falle aber deswegen, weil ich nur dasjenige abgesondert gedencke, welches nach der inneren Art zu subsistiren einer gewissen Person beygelegt werden müsse. Wenn diese Umstände nicht erwogen werden, so wird man sonst ohne Noth in Schwierigkeit verfallen. Ich will doch ein Beyspiel geben, bey welchem, wenn man dieses nicht genau mercket, sich diese Schwierigkeit äusert. Dieses sey von der göttlichen Regierung hergenommen. Sie wird ordentlich der ersten Person Zueignungweise bey-

beygelegt. Lasset uns aber die Sache genauer erwegen: Wenn eine Regierung statt finden soll, so müssen auch verschiedene Sachen zu einem gewissen Endzwecke bestimmt werden: Und also wird erfordert, 1) daß diese Sachen wircklich seyn, welche zu diesem zuerhaltenden Endzwecke bestimmt werden sollen, 2) daß die Mittel geleistet werden, vermöge welcher diese Sachen zu der Erhaltung dieses Endzweckes bestimmt werden können, 3) daß sie zu der Anwendung dieser Mittel zu ihrem Endzwecke gehörig bestimmt würden. Wenn nun dieses mit den drey Personen in GOTT verglichen wird; so wird das erste durch die erste Person in der Schöpfung und Erhaltung geleistet, da nemlich denen Dingen selbst die Wircklichkeit geleistet wird; das andere durch die andere Person, die die Dinge gehörig verknüpfet, wodurch die Subordination der Mittel und Endzwecke entstehet; und das dritte durch die dritte Person, als welche die Anwendung der festgesetzten Mittel zu ihrem Endzwecke besorget. (§. 450.) Da nun dieses die Regierung ausmacht, so fragt sich, wie soll nun die Regierung der ersten Person Zueignungsweise beygelegt werden? Wenn man nemlich die Regierung mit allen denen darzu erforderlichen Stücken gedencket: so muß sie der Person beygelegt werden, welche sich hauptsächlich geschäftig dabey bezeuget. Da geschiehet es nun, daß sie der ersteren Person beygelegt wird. Dieses muß in Betrachtung der Schöpfung und Erhaltung geschehen, da den zu regierenden Dingen die Wircklichkeit geleistet wird. Aber ich wolte lieber der anderen Person diese so Zueignungsweise beylegen. Denn wenn auch schon Dinge wircklich sind, und man gedenckt

sich

sich noch nicht, daß die Mittel feste gesetzt werden durch deren Gebrauch gewisse Endzwecke erhalten werden sollen, so gedenckt man sich noch keine Regierung. Nun aber ist dieses das Geschäfte der anderen Person. Die auch deswegen ins besondere bey den Haushaltungs-Wercken der einige Herrscher heißt Jud. v. 4. also wolte ich dieser in der That lieber die Regierung Zueignungsweise beylegen. Und wir werden hernach sehen, daß man dadurch die Geschäfte der Personen in GOtt bey dieser Welt gar gut und deutlich vorstellen kan. Will man nun aber die Sache in dem anderen Falle betrachten, mithin jedes dieser drey zur Regierung erforderlichen Stücke abgesondert, erwegen; so kan mit Wahrheit in Absicht darauf die Regierung allen drey Personen Zueignungsweise beygeleget werden. Es kommt der ersten Person Zueignungsweise die Regierung zu, in so fern sie die zu regierenden Dinge durch die Schöpfung und Erhaltung wircklich leistet. Es kömmt die Regierung der anderen Person Zueignungsweise zu, in so fern man gedencket, daß diese durch die wircklich geleistete Verknüpfung der Dinge die Mittel zur Erhaltung des Endzweckes der Regierung leistet. Es kömmt endlich die Regierung der dritten Person Zueignungsweise zu, in so fern man sich gedencket, daß sie die Anwendung der Mittel zu ihrem Endzwecke besorget. Auf diese Art glaube ich, daß man allen Zweifeln vorbeuget. Und wie fruchtbar uns diese Betrachtung seyn wird, wird man im folgenden selbst sehen.

§. 533.

§. 533.

Es soll diese Lehre genauer erwogen werden.

Lasset uns nun, da wir überhaupt gesehen haben, wie die äuseren Wercke allen Personen gemein sind, und wie sie Zueignungsweise einer Person beygelegt werden müssen, die Sache etwas genauer betrachten. Wir müssen also nun auf die äuseren Wercke GOttes ins besondere sehen, und zeigen, welche einer Person Zueignungsweise beygeleget werden müssen. Damit aber die Sache desto deutlicher und ordentlicher werde, so wollen wir zuerst die allgemeinen Wercke GOttes erwegen. Denn so kommen wir immer von den allgemeineren Sätzen zu den besonderen. Und ich halte, daß dieses allezeit zur Deutlichkeit und Ordnung in einem Lehrgebäude gut sey, wenn man die Wahrheiten so mit einander verbindet.

§. 534.

Worauf es bey den äuseren allgemeinen Wercken ankommt.

Wenn man nun die äuseren allgemeinen Wercke betrachtet; so sollen hieher die Wercke gehören, welche auf die gantze Welt sich beziehen: (§. 504.) nemlich man rechnet dahin alles, was GOTT darzu, daß diese gantze beste Welt erhalten werde, leistet, nur daß man nicht ins besondere auf das Erlösungs-Werck mercket; sondern davon noch die Gedancken absondert; denn diese zu der Erhaltung des Erlösungs-Werckes und des Endzweckes desselben erforderliche äusere Wercke, werden hernach

die

die Haushaltungs-Wercke ausmachen. (§. 504.) Man überlege also, was gehöret darzu, wenn diese beste Welt wircklich geleistet und erhalten werden soll? Dieses kan überhaupt leichte bestimmet werden.

1) Es müssen die zu dieser Welt gehörigen Dinge an sich wircklich geleistet, und in ihrer Wircklichkeit erhalten werden.

2) Es muß die zu dieser Welt gehörige Verknüpfung dieser Dinge wircklich geleistet, wie auch das, was, wenn die Verknüpfung dieser Dinge, die zum Wesen dieser Welt gehöret, geleistet ist, noch mit ihr durch Wunderwercke verknüpft werden muß, geleistet werden. Und auch diese zu dieser Welt gehörige Verknüpfung erhalten werden.

3) Es muß wircklich geleistet werden, daß diese Dinge in dieser Verknüpfung, die zu dem zu erhaltenden Endzwecke der Welt erforderliche Veränderungen hervorbringen.

Weiter lässet sich überhaupt zu dem, was zu dieser Welt gehöret und geleistet werden muß, wenn man diese Welt bekommen soll, nichts gedencken: denn durch diese drey Stücke werden alle zu dieser Welt erforderliche Sachen, die zugleich sind, und die auf einander folgen

sollen, und ihre Verknüpfung erhalten. Folglich auch diese Welt

§. 535.

Welcher Person jedes zuzueignen sey.

Hieraus lässet sich nun ohne Mühe folgern:

1) Daß die Wercke, durch welche die Dinge dieser Welt an sich wircklich geleistet und erhalten werden, Zueignungsweise dem Vater zugeschrieben werden müssen. (§. 450. 532.)

2) Die Wercke, durch welche die zu dieser Welt gehörige Verknüpfungen der Dinge wircklich geleistet und erhalten werden, müssen dem Sohne Zueignungsweise beygeleget werden. (§. 450. 532.)

3) Die Wercke, durch welche wircklich geleistet wird, daß diese Dinge in dieser Verknüpfung die zu dem Endzwecke dieser Welt erforderliche Veränderungen hervorbringen, müssen dem Heiligen Geiste Zueignungsweise beygelegt werden. (§. 450. 532.)

§. 536.

Die äuseren gemeinen Wercke der ersten Person.

Nun wird sich bestimmen lassen, welche und wie die äuseren Wercke denen Personen in GOTT Zueignungsweise zugeschrieben werden müssen.

1) Dem

1) Dem Vater muß die Schöpfung der Dinge an sich Zueignungsweise beygeleget werden: Denn durch diese Schöpfung werden die zu dieser Welt gehörige Dinge an sich wircklich geleistet, als welches aus dem Begriffe derselben klar ist. Da nun aber dem Vater diejenigen Wercke, durch welche an sich etwas wircklich gemacht wird, Zueignungsweise zugeschrieben werden müssen; (§. 535.) so muß ihm auch diese Schöpfung so beygelegt werden. (§. 532.)

Es wird dieses die erste Schöpfung genennet, und der andern entgegen gesetzt, in welcher die durch die erste Schöpfung hervorgebrachten Dinge gehörig mit einander verknüpft werden, und dadurch sowol Arten der Cörper, als auch dieser ihre Verknüpfungen mit anderen entstehen sollen. Diese erstere Schöpfung also muß Zueignungsweise dem Vater zugeschrieben werden.

2) Um eben dieses Grundes willen muß auch dem Vater die Erhaltung dieser Dinge Zueignungsweise zugeschrieben werden: Denn durch diese Erhaltung wird nur geleistet, daß die in der Schöpfung angefangene Wircklichkeit derselben fortgesetzt werde, welches aber dem Vater Zueignungsweise beygelegt werden muß. (§. 535.)

3) Wenn zu dem, daß diese Welt erhalten würde, durch ein Wunder-

werck etwas wircklich geleistet werden solte; so muß dem Vater, in so fern die Wircklichkeit desselben an sich gedacht wird, dieses Wunderwerck Zueignungsweise beygeleget werden. (§. 535.)

4) Es ist schon aus der natürlichen Gottesgelahrheit bekannt, daß der allgemeine Beytrag GOttes eben durch diese Erhaltung geleistet werde. Da nun die Erhaltung dem Vater Zueignungsweise beygeleget werden muß; (no. 2.) so muß auch der allgemeine Beytrag dem Vater Zueignungsweise beygelegt werden.

5) Eben daher ist bekannt, daß die göttliche Vorsicht die Erhaltung, den Beytrag und Regierung in sich fasse. Daher ist gewis, daß die Vorsicht dem Vater Zueignungsweise beygelegt werden müsse, in so fern sie die Erhaltung und den allgemeinen Beytrag in sich fasset. (§. 532.)

6) Und da derjenige gewisse Dinge regieret, in so fern in ihm ein Grund ist, daß sie zu einem gewissen Endzwecke auf gewisse Weise verbunden werden, darzu aber auch erfordert wird, daß diese Dinge wircklich geleistet und erhalten werden, so muß dem Vater die Regierung Zueignungs-

nungsweise beygelegt werden, in so fern sie die Schöpfung und Erhaltung in sich fasset. (§. 532.)

Die erstere Person will auch die Vollkommenheit aller in dieser Welt hervorgebrachten Dinge. (§. 444. 491.) Diese nun sind entweder wesentliche oder zufällige. Die zufälligen aber werden durch ihre Verknüpfungen, und die in derselben zu ihrer Vollkommenheit veranstalteten Veränderungen erhalten. Folglich will auch der Vater, daß diese dadurch zu erhaltende Vollkommenheiten, und also auch die Verknüpfungen, und die in derselben zu ihrem Endzwecke hervorzubringende Veränderungen erhalten würden; dieses nun wird durch die andere und dritte Person geleistet. (§. 535.) Da nun der, der den Willen eines andern Genüge zu thun etwas leistet, überhaupt von demselben gesandt zu seyn gesagt wird; so siehet man, daß dem Vater die Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes Zueignungsweise beygelegt werden müsse. Doch aber setze ich hier noch nicht ins besondere zum Erlösungs-Wercke; denn dieses gehöret unter die Haushaltungs-Wercke. Hier ist vielmehr nur überhaupt der Wille GOttes gegen die Creaturen dieser Welt überhaupt zu erwegen. Und also die Sendung nicht auf das Erlösungs-Werck einzuschräncken; sondern hier beziehet sich noch dieselbe auf alle Creaturen in der Welt, und also auf alle, die durch ihre Verknüpfungen und die hervorzubringenden Veränderungen zu erhaltende Vollkommenheiten.

§. 537.

Von den äuseren gemeinen Wercken der anderen Person.

Wir gehen weiter zu den äuseren allgemeinen Wercken der anderen Person. Dahin gehöret nun

1) Daß der Sohn die in der ersten Schöpfung von dem Vater hervorgebrachte Materie dieser Welt in die gehörige Forme bringe, indem sie auf gehörige Weise mit einander verknüpft worden. (§. 450. 535.) Dieses wird durch die sogenannte andere Schöpfung erhalten. Daher muß diese andere Schöpfung dem Sohne Zueignungsweise zugeschrieben werden. (§. 532.) Da nun aber das gantze Werck der Schöpfung diese andere in sich begreift, und durch dieselbe diese Welt, eben die Form derselben bekommt; so wird deswegen auch mit Rechte dem Sohne in so fern die Schöpfung Zueignungsweise beygelegt. (§. 532.)

2) Wenn diese Welt erhalten werden soll, so muß auch diese Verknüpfung der Dinge, welche zu dieser Welt gehöret, erhalten werden. Da nun dieses das Geschäfte der anderen Person ist; (§. 535. 450.) so muß der anderen Person die Erhaltung dieser zur Welt erforderlichen Verknüpfung der Dinge Zueignungsweise zugeschrieben, und also auch

auch in so fern die Erhaltung dieser Welt Zueignungsweise beygelegt werden. (§. 532.)

3) Da nun durch diese Verknüpfungen auch die Verknüpfung der Mittel mit denen durch die beste Welt zu erhaltenden Endzwecken erhalten wird; so muß auch der anderen Person Zueignungsweise zugeschrieben werden, daß sie die zur Erhaltung der Endzwecke dieser Welt erforderliche Mittel festsetze. (§. 532.)

4) Wenn also zur Erhaltung des Endzweckes dieser Welt das Mittel durch die natürliche Verknüpfung der Dinge nicht erhalten werden kan; so muß es dieser Person Zueignungsweise beygelegt werden, daß sie durch ein Wunderwerck das Mittel in dieser Welt mit seinem zu erhaltenden Endzwecke und denen Dingen verbinde.

Und eben deswegen richtet auch der Sohn GOttes die natürliche Verbindung der Dinge so ein, damit durch ein Wunderwerck das Mittel geleistet werden könne, welches zur Erhaltung der Endzwecke dieser Welt erfordert wird, wenn sie nicht natürlicher Weise erhalten werden können.

5) Da nun derjenige verschiedenes regieret, der zu einem gewissen Endzwecke verschiedenes auf gewisse Art verbindet, (so weit-

läuftig muß hier das Wort Regierung genommen werden, da es sonst nur auf die Handlungen der Geister eingeschränket wird:) so siehet man, daß die Regierung Zueignungsweise dem Sohne zuzuschreiben sey.

Und daher wird er auch der einige Herrscher genennet. Canz hat deswegen diese Person, als den Regierer angesehen in seinem Regim. DEI vniuers. Sect. I. C. IV.

6) Und da man aus diesen siehet, wie diese andere Person bey der Erhaltung, mithin auch dem Beytrage und der Regierung dieser Welt sich geschäftig beziget; so ist auch klar, in wie fern dieser Person die Vorsicht Zueignungsweise beygelegt werden könne. (§. 532.)

Da nun diese Person, die durch dieser Mittel Anwendung zuerhaltende Vollkommenheit will, als warum sie eben dieselbe festsetzet. (§. 450.) Dieses aber, was zu deren Anwendung erfordert wird, durch den heiligen Geist geleistet wird: (§. 535. 450.) so leistet dieses der heilige Geist nach dem Willen der anderen Person, und man siehet daher, daß diese andere Person die dritte in die Welt sende. (§. 536.) Jedoch sage ich hier wieder noch nicht ins besondere zur Anwendung des Erlösungs-Wercks, denn davon werden wir bey denen Haushaltungs-Wercken zu reden haben, da wir hier noch die gantze Welt, nicht aber ins besondere die gefallenen Menschen zum Gegenstande haben. (§. 504.)

§. 538.

§. 538.

Es ist noch übrig, daß wir auf die gemeinen äuseren Wercke der dritten Person sehen, und mercken, welche, und wie sie derselben Zueignungsweise zugeschrieben werden müssen. Man mercke also auf folgendes. Von den äuseren gemeinen Wercken der dritten Person.

1) So wie die erste Person bey der Schöpfung die Dinge selbst (§. 536.) die andere ihre Verknüpfung wircklich leistet, wodurch die Form dieser Welt, und auch Mittel zur Erhaltung der Endzwecke dieser Welt geleistet werden: (§. 537.) so hat nun die dritte Person die nach dieser Verknüpfung zu erhaltende Veränderung zu veranstalten, und die Anwendung dieser Mittel zu besorgen. (§. 535.) Und daher den ersten Zustand und Veränderung derer Dinge zu bewerckstelligen, als nach welchem alle die folgenden eingerichtet werden. (§. 535. 450.) Und in so fern kan ihr auch die Schöpfung Zueignungsweise beygelegt werden, da auch dieses mit zu der Leistung der gantzen Welt gehöret. (§. 532.)

Auf diesen ersten veranstalteten inneren Zustand kömmt ungemein viel an. Ich habe schon oben davon geredet. Er enthält einen Grund in sich, um welches hernach diese Veränderungen vielmehr als andere, in dieser Geschwindigkeit vielmehr als in einer anderen, so vielmehr als anders hervorgebracht werden. Und

es könten daher gantz andere Folgen und Veränderungen in dieser Welt wesentlich betrachtet seyn, wenn dieser erste Zustand von der dritten Person anders eingerichtet worden wäre, als er eingerichtet wurde.

2) Was nun von der Schöpfung gesagt worden, kan auch leichte auf die Erhaltung so angewendet werden; daß der heilige Geist nemlich zu leisten habe, daß die Reihe der Veränderungen so hervorgebracht werde durch diese Dinge in dieser Verknüpfung, wie es der zuerhaltende Endzweck der Welt und der Creaturen erfordert, und in so fern muß ihm auch Zueignungsweise die Erhaltung dieser Welt beygelegt werden. (§. 532.)

3) Gesetzt also, daß nach dem Zustande, in welchem sich gewisse Creaturen befänden, sie natürlicher Weise nicht im Stande wären, die zu ihrem und der Welt erforderlichen Endzwecke nöthigen Veränderungen hervorzubringen; so hatte der heilige Geist wunderthätiger Weise diese Veränderungen in den Creaturen zu veranstalten, und auf eine seinen und der Creaturen Vollkommenheiten gemäse Weise in sie würckend, dieselbe hervorzubringen. Dadurch aber wird der wunderthätige Beytrag in die Creaturen erhalten; folglich muß dieser wunderthätige Bey-

Beytrag in die Creaturen dem heiligen Geiste Zueignungsweise beygelegt werden. (§. 532.)

Wir werden bey den Haushaltungs-Wercken davon Proben genug sehen.

4) Bey der Regierung bezeugt sich der heilige Geist darinne geschäftig, daß die zu dem Endzwecke derselben erforderliche Veränderungen dieser Dinge in dieser Verknüpfung hervorgebracht wurden, (no. 1.) und also muß auch in so ferne die Regierung dem heiligen Geiste Zueignungsweise beygelegt werden. (§. 532.)

5) Da also daraus klar ist, in wie fern die Erhaltung, der Beytrag und Regierung dem heiligen Geiste Zueignungsweise beygelegt werden müssen; darauf es aber bey der Vorsicht ankömmt; so ist auch zugleich ausgemacht, in wie fern die Vorsicht dem heiligen Geiste Zueignungsweise beyzulegen sey. (§. 532.)

Auf diese Art glaube ich, daß man deutlich und bestimmt einsiehet, wie die äuseren allgemeinen Wercke zwar allen drey Personen gemein seyn, aber doch auch Zueignungsweise einer Person zugeschrieben werden können und müssen, und in wie ferne dieses geschehe. Ich weiß, daß in denen Lehr-Büchern der lehrenden Gottesgelahrheit man nicht so bestimmt die Sätze allezeit pflegt vorzutragen, als es hier geschehen. Ich glaube aber, daß, wenn

man

man die Sache unpartheyisch nach der Wahrheit und ihren Gründen erwegen wird, man mir auch leichte Beyfall geben, und eine bestimmtere Art des Vortrags nicht schelten wird, die doch vielmehr zu loben ist. Es entstehen auch aus der Art, wie man sonst die äuserem gemeinen Wercke pflegt einzutheilen diese Unbequemlichkeiten. Erstlich, man siehet nicht eigentlich, wie bey dieser Zueignung doch diese Wercke noch allen drey Personen gemein seyn können. Zweytens, weil man die Haupt-Wercke gantz der ersten Person zueignet, so siehet man sich genöthiget zu den gemeinen Wercken vor die andere und dritte Person solche zu setzen, die in der That zu den Haushaltungs-Wercken gehören. Man kan dis leichte sehen: denn so eignet man dem Vater die Schöpfung, Erhaltung, Regierung, Vorsicht und Rathschluß über die zufälligen Dinge zu. Weil nun nicht bestimmt wird, in wie ferne, daß dieses geschiehet, sondern alle diese Wercke gantz eigen macht; so siehet man nun nicht, was die anderen Personen dabey zu leisten haben, und werden ihnen statt dessen Haushaltungs-Wercke statt der gemeinen beygeleget. Denn man sage, ob die Menschwerdung, die Beherrschung der Kirche, welche mit zu den gemeineren Wercken der anderen, wie die Salbung Christi, und Sendung in die Gläubigen, welche der dritten Person mit zugeeignet werden, nicht Haushaltungs-Wercke sind? Ja man macht wieder einen Unterschied unter Haushaltungs- und Zueignungs-Wercken. Aber worinne ist dieser gegründet? Kurtz, ich glaube nach allen Umständen auf diese Art, wie ich die Sache vorgetragen, genauer zu erläutern.

§. 539.

§. 539.

Nachdem wir also bis hieher gesehen haben, wie sich die drey Personen in GOtt bey denen äuseren gemeinen Wercken verhalten, und wie selbige Zueignungsweise einer Person beygelegt werden müssen; so müssen wir nun noch auf die Haushaltungs-Wercke ins besondere gehen, und zu sehen, wie es sich in Betrachtung dieser verhalte. Diese Haushaltungs-Wercke haben ins besondere die Erhaltung des Endzwecks des Versöhnungs-Werckes zu ihrem Gegenstande. (§. 504.) Mithin die Gnade GOttes, welche den Menschen so wol durch die Gnugthuung, als durch die Zueignung derselben in wahrem Glauben wiederfähret. (§. 213.) Und man kan daraus schon überhaupt schliesen, daß so wie sich diese Personen bey denen gemeinen Wercken überhaupt verhalten, so müssen sie sich auch ins besondere gegen die Haushaltungs-Wercke verhalten. Denn wie das Verhältnis dieser Personen gegen die gantze Welt in denen äuseren Wercken ist, so muß es gewiß auch besonders gegen die Wercke seyn, die zur Erhaltung des Endzweckes des Versöhnungs-Wercks in dieser Welt erfordert werden. Und da wir nun in dem ersteren Theile schon die Hauptlehren dieser Gnade GOttes, welche sich durch die Gnugthuung und deren Zueignung in wahrem Glauben äusert, ausgeführet haben; so wird

Es soll nun von dem Verhältnis der Personen in GOtt gegen die Haushaltungs-Wercke geredet werden.

es

es nun leichte seyn einer jeden Person ihr Geschäfte dabey ins besondere zuzueignen.

§. 540.

Der Vater sendet den Sohn zu dem durch die Gnugthuung zu erhaltenden Versöhnungs-Wercke

Erstlich müssen wir auf die Haushaltungs-Wercke der ersteren Person mercken. Und dahin gehöret die Sendung des Sohnes zu dem durch die Gnugthuung zuerhaltenden Versöhnungs-Wercke: Wir haben gesehen, daß die Menschen durch den Fall in einem Zustande sich befanden, daß sie natürlicher Weise ihre Wohlfahrt nicht erhalten konten. (§. 173.) Das einige Mittel, wodurch sie wieder zu ihrer Wohlfahrt gelangen, und mit GOTT ausgesöhnet werden konten, (§. 213.) war die göttliche Gnugthuung. Da nun aber diese göttliche Gnugthuung ein Mittel zur Erhaltung dessen, was zu dieser besten Welt ihrem Endzwecke nach gehöret, war; (§. 44.) diese Festsetzung der Mittel aber dem Sohne zugeeignet werden muß: (§. 537.) so hat die andere Person diese Gnugthuung vor der Menschen Wohl zu leisten. Da nun aber die erste Person, der Vater, aller Menschen Vollkommenheit und Wohlfahrt will, und zur Erhaltung derselben die andere und dritte Person sendet: (§. 536.) so muß auch dem Vater die Sendung seines Sohnes in die Welt zu dem durch die Gnugthuung zuerhaltenden Erlösungs-Wercke Zueignungsweise zugeschrieben werden. (§. 532.)

Bey dieser Sendung des Sohnes vom Vater lässet sich zweyerley gedencken. Erstlich der Wille des Vaters, daß der Sohn dieses Erlösungs-Werck über sich zu nehmen habe. Und dieser muß von Ewigkeit in GOTT gewesen seyn: Denn da sie der Vater will, und doch keine Folge in GOtt noch in den Personen seyn kan; sondern was in ihnen seyn kan, auf einmal in ihnen ist: (§. 482.) so muß auch von Ewigkeit der Wille in GOtt seyn, daß der Sohn die gefallenen Menschen durch die Gnugthuung wieder zu versöhnen habe. Nach diesem ewigen Willen des Vaters nun wird zweytens auch der Sohn wircklich in die Welt gesandt zu der Zeit, da es am besten ist, daß diese Gnugthuung wircklich vor der Menschen Wohl geleistet werde. (§. 213. 182.)

§. 541.

Der Vater sendet den heiligen Geist in die Welt, damit die Zueignung des durch die Gnugthuung erworbenen Verdienstes erhalten werde.

Es gehöret zu diesen Haushaltungs-Wercken des Vaters auch die Sendung des heiligen Geistes in die Welt, damit die Gnugthuung und das dadurch erworbene Verdienst des Sohnes den Menschen in wahrem Glauben zugeeignet werde: Die Gnugthuung leistete den Menschen noch nicht glückselig, wenn sie nicht in wahrem Glauben dem Menschen zugeeignet wurde, (§. 188.) und es erforderte also die wiederherzustellende Wohlfahrt der gefallenen Menschen auch die Zueignung des Verdienstes, welches die andere Person durch die Gnugthuung zu erwerben hatte. (§. 540. 181.) Da nun

nun diese Wohlfahrt der Menschen der Vater will: (§. 536.) so will er auch, daß das Verdienst des Sohnes den Menschen im wahren Glauben zugeeignet würde. Darzu aber, daß diese Zueignung erhalten werden soll, wird erfordert, daß das durch die andere Person fest zu setzende Mittel zur Wiederherstellung der Menschen zu seinem Endzwecke angewendet, und die Menschen durch die Erleuchtung, (§. 191.) Wiedergeburt, (§. 192.) Vereinigung mit GOTT, (§. 198.) Heiligung, (§. 193.) tüchtig gemacht würden, den Endzweck dieses Verdienstes, ihre Wohlfahrt, zu erhalten. Da nun aber dieses dem heiligen Geiste zugeeignet werden muß: (§. 538.) so hat der heilige Geist diese Zueignung des Verdienstes des Erlösers der Menschen zu besorgen. Und da dieses nach dem Willen des Vaters geschiehet; so wird auch der heilige Geist von dem Vater in die Welt gesandt, diese Zueignung des Verdienstes des Sohnes in wahrem Glauben zu veranstalten. (§. 536.) Und folglich muß auch die Sendung des heiligen Geistes in die Welt zu diesem Endzwecke dem Vater zugeeignet werden. (§. 532.)

Auch hierbey kan wieder so wol der ewige Wille des Vaters zu dieser Sendung des heiligen Geistes, als auch die Erfüllung desselben bemercket werden. Nächst diesem siehet man von selbst aus diesen Begriffen von der Sendung.

1) Daß

1) Daß diese Sendung keine Ungleichheit zwischen der sendenden und gesendeten Person einführe. Denn diese kan unter den Personen in GOtt nicht gedacht werden. (§. 510. 512. 519.)

2) Man darf sich auch nicht gedencken, daß bey der Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes in die Welt sich dieselben aus dem Wesen GOttes in die Welt beweget hätten; so daß, da diese Personen in die Welt ausgesendet worden, sie nicht in dem Wesen GOttes gewesen wären. Dieses ist gar nicht möglich zu gedencken: Denn da diese drey Personen die drey wesentlichen Actus GOttes, (§. 491.) des unendlichen Geistes, (§. 490.) der unendlichen Substantz, (§. 466.) der unendlichen Kraft, (§. 453.) also eines einfachen Dinges (§. 434.) sind; diese einfachen Dinge aber untheilbar sind: so kan auch nicht gedacht werden, daß ein wesentliches Stück und also eine Person solte aus dem Wesen GOttes getrennet und in die Welt gesendet werden. Sie bleiben vielmehr in dem Wesen GOttes nach ihren inneren Verhältnissen unzertrennlich; was aber durch sie in der Welt geleistet wird, geschiehet durch ihre Allgegenwart, davon an seinem Orte mehr geredet werden soll. Siehe Quenstedts Theol. didact. polem. T. I. p. 330. Thes. XXIX.

§. 543.

Der Sohn leistet die Gnugthuung zur Wiederherstellung der Wohlfahrt der gefallenen Menschen.

Wir müssen nun zu den Haushaltungs-Wercken der anderen Person fortschreiten. Darzu gehöret nun die Leistung der Gnugthuung zur Wiederherstellung der Wohlfahrt der gefallenen Menschen.

Wir haben gesehen, daß ohne die göttliche Gnugthuung die Menschen ihre Wohlfahrt nicht wieder erhalten konten, da sie gefallen waren, (§. 181.) und es war dieselbe von GOtt zu leisten. (§. 182.) Da sie nun aber ein Mittel ist, vermöge welches die Menschen auf eine den göttlichen und ihren Vollkommenheiten gemäse Art ihre Wohlfahrt wieder erhalten können. (§. 181.) Diese Mittel aber alle von der anderen Person feste zu setzen sind; (§. 537.) so muß auch die zur Wiederherstellung der Wohlfahrt der gefallenen Menschen zu leistende Gnugthuung dem Sohne zugeeignet werden. (§. 532.)

Da nun auch die andere Person diese Mittel leisten will, (§. 450.) so wie der sendende Vater dieses will; (§. 450.) so haben wir die Uebereinstimmung des Willens des Vaters und des Sohnes zu der zu leistenden Gnugthuung. Da nun diese Uebereinstimmung des Willens zu einer gewissen zu leistenden Sache überhaupt ein Vertrag, ein Bund, ein Bundes-Vertrag genennet wird; so siehet man den Grund, warum diese Uebereinstimmung des Willens des Vaters und des Sohnes zu dieser zu leistenden Erlösung als ein ewiger Bundes-Vertrag, den sie aufgerichtet, vorgestellet wird. Wir werden hernach sehen, daß der Heilige Geist mit zu diesem Bunde trit, und die Personen darinne eins seyn, daß er die Zueignung des durch die Gnugthuung erworbenen Verdienstes den Menschen in wahrem Glauben zu leisten habe.

§. 543.

§. 543.

Hieraus lässet sich auch begreifen, daß der Sohn der Gerechtigkeit des Vaters durch sein Verdienst genug thue. Wir haben oben schon gesehen, daß durch die Gnugthuung der Gerechtigkeit GOttes Genüge gethan werde. (§. 186.) Hier aber kan man ins besondere begreifen, daß der Sohn der Gerechtigkeit des Vaters durch sein Verdienst genug thue. Alsdenn wurde der Gerechtigkeit eines genug gethan, wenn er seinen Vollkommenheiten gemäs wieder wollen konte, daß jemand, der ihn beleidiget, seine Vollkommenheiten zugeeignet werden können. Mithin wird nun der Gerechtigkeit des Vaters genug gethan, wenn gemacht wird, daß der Vater seinen Vollkommenheiten gemäs wieder wollen kan, daß denen gefallenen Menschen, die ihn beleidiget, ihre Wohlfahrt wieder zugeeignet werden könne. Nun aber war die göttliche Gnugthuung ein den Vollkommenheiten GOttes anständiges Mittel, vermöge welches die Menschen wieder ihre Wohlfahrt erhalten konten. (§. 181.) Und daher wird auch durch diese Gnugthuung der Gerechtigkeit des Vaters ein Genüge gethan. Da nun aber der Sohn diese Gnugthuung leistet; (§. 542.) so ist klar, daß der Sohn durch sein Verdienst, welches durch die Gnugthuung erworben wird, der Gerechtigkeit des Vaters genug thue.

Der Sohn thut der Gerechtigkeit des Vaters durch sein Verdienst genug.

Man kan schon hieraus sehen, wie sehr das Werck der Erlösung durch die Lehre von der Dreyeinigkeit ins Licht gesetzt wird; und es wird dieses im folgenden noch mehr erhellen. Es lies sich sonst nicht wohl begreifen, wie eben der Beleidigte auch die Gnugthuung sich selbst thun solte; wenigstens könte es so gut nicht geschehen, als es nun geschehen kan, da wir die verschiedenen Personen in GOtt haben kennen lernen, und daraus sehen, daß es nicht einer und eben derselbe sey, der die Gnugthuung leistet, und dessen Gerechtigkeit genug gethan wird. Wenn wir auf die Lehre von den Aemtern Christi kommen, werden wir sehen, daß sein Hohespriesterliches Amt sich auf diese Gnugthuung gründe.

§. 544.

Dem Sohne kömmt die Bekanntmachung der Lehren und Pflichten des Heyls und die Einsetzung der Sacramente zu.

Dem Sohne muß es zugeeignet werden, daß er die Mittel feste setze, durch deren Gebrauch wir wieder zu unserer Wohlfahrt gelangen können. (§. 537.) Dahin gehören aber auch auser der Gnugthuung (§. 542.) noch Wort und Sacramente. (§. 210. 211.) Daher muß es auch dem Sohne zugeeignet werden, daß er sowol die zur Wohlfahrt der Menschen nöthig zu wissende Lehren und Pflichten bekannt mache, als auch die Sacramente einsetze. (§. 532.)

Was die Sacramente anbetrift, so ist keine Schwierigkeit in Betrachtung dessen, daß sie von der anderen Person eingesetzet werden müssen. Wir finden es auch unstreitig in der heiligen Schrift, und offenbar in dem neuen Testamente. Was aber die Offenbarung anbetrift,

betrift, so muß man sich nicht verwirren. Ich weiß es, daß die Eingebung der Offenbarung dem Heiligen Geiste zugeeignet werde, und zugeeignet werden müsse. Aber dieses widerspricht dem Satze nicht, den ich hier behauptet habe. Man unterscheide nur die Bekanntmachung der Lehren selbst, von der Art und Weise, wie diese Lehren fortgepflantzet und heilsamlich den Menschen zugeeignet werden sollen. Das letztere ist das Werck des Heiligen Geistes. (§. 538.) Und er hat dasselbe geleistet, da er die Männer GOttes getrieben hat, vermittelst welcher ihnen sowol als andern diese Erkänntnis mitgetheilet und fortgepflantzet werden solte. Allein was ist ihnen denn eingegeben worden, als die Lehre Christi und von Christo? Sowol im alten Testamente hat die andere Person durch besondere Erscheinungen, und auf mancherley Art die Bekanntmachung seiner Lehre veranstaltet, als auch in den Tagen der Erscheinung hat er diese Lehre selbst gelehret, und durch seine Boten sowol, da er im Fleische noch hier wandelte, als hernach verkündigen lassen. Noch mehr! wir werden hernach sehen, daß auch der Heilige Geist von dem Sohne gesandt werde, diese heilsame Bekanntmachung zu veranstalten. Und muß also der andern Person freylich diese Bekanntmachung der heilsamen Lehren und Pflichten zugeeignet werden. Und eben darauf gründet sich sein Prophetisches Amt.

§. 545.

Der andern Person muß die Seligmachung zugeeignet werden.

Da nun also der Sohn das hinreichende Mittel zu unserer wieder zu erhaltenden Wohlfahrt, die Gnugthuung, leistet; (§. 542.) ja auch

auch hernach noch besonders gezeigt werden wird, daß er die Zueignung dieses Verdienstes durch den Heiligen Geist besorget, wodurch wir wircklich unsere Wohlfahrt wieder erhalten; welches auch schon aus dem klar ist, was (§. 537.) bemercket worden; so muß auch dem Sohne die Seligmachung der gefallenen Menschen beygelegt werden (§. 532.)

Daher wird auch der Sohn der Erretter, der Erlöser, der Seligmacher, der Heyland, der Meßias, und so weiter, mit Rechte genennet. Die Menschen aber, welche durch sein Verdienst selig gemacht werden, werden entweder hier in diesem Leben, oder aber nach ihrem Tode betrachtet. Und daraus folgen noch folgende Haushaltungs-Wercke dieser andern Person.

§. 546.

Warum der anderen Person die Anrichtung, Erhaltung und Regierung seiner Kirche zuzueignen sey.

Es wird sich auch hieraus begreifen lassen, warum der anderen Person die Anrichtung, Erhaltung und Regierung seiner Kirche zuzueignen sey. Die Menschen, welche darinnen übereinstimmen, daß sie GOtt im Glauben an die Gnugthuung des Sohnes dienen wollen, werden die Kirche des Erlösers genennet. Wir werden an seinem Orte genauer von dieser Sache reden, und die Zweydeutigkeiten des Worts heben. Hier ist es genug, diesen Haupt-Begrif zu geben. Und da werden diese Menschen, so lange sie hier im Leben sind, die streitende Kirche genennet.

Die-

Diese gantze Kirche also beruhet endlich auf dem Verdienste des Erlösers, welches er vermöge der Gnugthuung zuwege gebracht, als worauf sich eben der Glaube und der durch den Glauben zu erhaltende Dienst GOttes gründet. Da nun aber diese Gnugthuung dem Sohne zugeeignet werden muß; (§. 542.) so muß auch die Anrichtung der Kirche dem Sohne zugeeignet werden. Ferner da dieser Sohn will, daß die Menschen durch den Glauben an sein Verdienst GOtt dienen, und ihre Wohlfahrt erhalten sollen, (§. 542.) auch deswegen die Mittel, die zur Erhaltung dieses Endzweckes erfordert werden, leistet, und deren Anwendung besorget, (§. 544.) dadurch aber eben seine Kirche erhalten wird; so muß auch dem Sohne die Erhaltung seiner Kirche zugeeignet werden. Und eben daraus folgt endlich, wie die Regierung seiner Kirche ihm zuzueignen sey, als welche eben dadurch erhalten wird, daß er die von ihm verordneten Gnaden-Mittel, und deren Anwendung zu ihrem Endzwecke besorget. (§. 537.

Daraus siehet man also auch, wie dem Sohne die Vorsicht über seine Kirche zugeschrieben werden müsse, da ihm die Anrichtung, Erhaltung und Regierung derselben zugeeignet werden muß. (§. 537.) Und eben daher wird er auch das Haupt der Kirche genennet. Wir werden auch unten weiter sehen, wie sich das Königliche Amt Christi auch hierauf gründe.

§. 547.

Es wird ihr auch die Auferweckung von den Todten zugeschrieben.

Die heilige Schrift versichert uns, daß die Menschen, welche gestorben sind, von den Todten auferwecket werden sollen; und daß diese Auferweckung ein Mittel seyn soll, damit die Gläubigen zum völligen Genusse ihrer hier angefangenen Wohlfahrt kommen, die Sünder aber auch völlig den Lohn der Sünden empfangen sollen. Es gründen sich also die den Menschen in der Ewigkeit zuzueignende Folgen auf ihr Verhältnis gegen die erworbene Gnade des Sohnes GOttes. Und da die Auferweckung derselben ein Mittel seyn soll, welches zu den den göttlichen Vollkommenheiten gemäsen Endzwecken hierbey hervorgebracht wird; so muß diese Auferweckung der Todten auch dem Sohne GOttes zugeeignet werden. (§. 537. 532.)

Eben so versichert uns auch die heilige Schrift, daß die Haltung des grosen Welt-Gerichtes um eben dieser Gründe halber dem Sohne zuzueignen. Auch wird in jener Herrlichkeit der Sohn GOttes seine in diesem Leben ihm treugewesene Glaubigen regieren, und zu einem völligen und unaufhörlichen Genusse der himmlischen Güter führen.

§. 548.

Dem heiligen Geiste muß die Salbung der menschlichen Natur Christi beygelegt werden.

Nun ist noch übrig, daß wir auf die Haushaltungs-Wercke der dritten Person gehen. Diese dritte Person hat alles das zu leisten, was um des zu erhaltenden Endzweckes des

Mit-

Mittels, der göttlichen Gnugthuung nemlich, erfordert wird. (§. 535.) Es versichert uns aber die heilige Schrift, daß die Gnugthuung, welche durch den Sohn geleistet werden soll, erfordere, daß er sich persönlicher Weise mit einem eintzelnen Menschen, welcher nicht der Sünde unterworfen ist, vereinige. Wir werden von dieser persönlichen Vereinigung mehr reden, wenn die Lehre von der Person Christi erwogen werden wird. Hier will ich dieses nur darzu anwenden. Soll also diesem nach die Gnugthuung geleistet werden, so ist nöthig, daß ein solcher eintzelner Mensch hervorgebracht werde, der den Sünden nicht unterworfen ist. Da wir aber sehen, daß dieses nicht natürlicher Weise geschehen kan, denn da sind die Menschen der Sünde unterworfen, so müste GOtt wunderthätiger Weise einen Menschen ohne Sünden hervorbringen. Da nun aber dieses deswegen geschehen muß, daß die Gnugthuung durch den Sohn geleistet werde, und die Endzwecke derselben erhalten werden müsten; das aber, was zur Erhaltung des Endzwecks der durch den Sohn zu leistenden Gnugthuung erfordert wird, dem heiligen Geiste zugeeignet werden muß: (§. 535.) so muß es dem heiligen Geiste zugeeignet werden, daß diese menschliche Natur des darzu erwehlten eintzelnen Menschen ohne Sünde hervorgebracht, und also mit denen zu seinem Endzwecke erforderlichen Vollkommenheiten ausgerüstet werde.

Dieses aber wird die Salbung dieser Natur genennet. Und die andere Person der Gottheit in der persönlichen Vereinigung mit dieser menschlichen Natur heißt Christus; folglich muß die Salbung der menschlichen Natur Christi zu seinem Erlösungs-Wercke dem heiligen Geiste zugeeignet werden. (§. 532.)

Dahin gehöret nun die durch den heiligen Geist wunderthätig veranstaltete Empfängnis und alle Vollkommenheiten, die Christo so wol im Mutterleibe, als hernach in seinem Stande der Erniedrigung zu seinem Erlösungs-Wercke wunderthätiger Weise mitgetheilet worden. Jedoch siehet man von selbst, daß dabey die andern Personen nicht ausgeschlossen werden. Nächstdem will ich noch bemercken, daß diese Wahrheit auch nicht blos aus der Vernunft aus Begriffen hergeleitet worden; sondern man beruft sich auf das Zeugnis der Schrift. Gnug, daß deren Uebereinstimmung mit anderen natürlichen Wahrheiten dargethan wird.

§. 549.

Der Vertrag des heiligen Geistes mit den andern Personen, die ihn zur Zueignung des Verdienstes Christi in die Menschen senden.

Der Vater sowol, als der Sohn wollen, daß die gefallenen Menschen durch die Zueignung des Verdienstes Christi ihre Wohlfahrt erhalten. (§. 542. 544.) Da nun diese dem heiligen Geiste zugeeignet werden muß, (§. 538. no. 3.) so leistet derselbe sie nach dem Willen des Vaters und des Sohnes. Und daher muß der heilige Geist von dem Vater

und

und dem Sohne zur Zueignung des Verdienstes Christi gesandt werden. (§. 536.) Da er aber auch diese Zueignung des Verdienstes Christi leisten will, (§. 448. 450. 538.) so haben wir wieder die Uebereinstimmung des Willens des heiligen Geistes mit des Vaters und Sohnes Willen, in dem, daß durch den heiligen Geist diese Zueignung des Verdienstes Christi veranstaltet werden solle. Und also auch einen Bundes-Vertrag, vermöge welches der heilige Geist es über sich nimmt, daß er die Zueignung des Verdienstes Christi bewerckstelligen wolle. (§. 542.)

§. 550.

Weitere Haushaltungs-Wercke des heiligen Geistes.

So wie also die andere Person das Mittel zur Wiederherstellung der menschlichen Wohlfahrt die Gnugthuung zu leisten hat, (§. 542.) so muß dem heiligen Geiste alles das zugeeignet werden, was zur Erhaltung des Endzwecks derselben und also zu der Zueignung dieses uns erworbenen Verdienstes erfordert wird. (§. 450. 491.) Dahin gehöret also noch folgendes:

1) Wir haben oben dargethan, daß eine nähere Offenbarung den Menschen mitzutheilen sey, welche eine allgemeine Richtschnur der Lehren und Pflichten aller Menschen wär. (§. 206.) Diese also muß die Lehre von Christo und Christi den Menschen

bekannt machen. Da nun aber dieses auch zur Zueignung des Verdienstes Christi gehöret, daß die Menschen durch diese allgemeine Richtschnur Unterricht empfangen von dem, was sie glauben und thun sollen; denn wie soll der Glaube ohne diese Erkänntnis erhalten werden? (§. 187.) so kömmt es dem heiligen Geiste zu, daß er diese Lehren denen darzu erwehlten Menschen eingebe, damit durch sie dieselben fortgepflanzt würden, und vermittelst derselben durch den Geist GOttes der Glaube an das Verdienst Christi erhalten werden könte.

2) Da die ganze Zueignung des Verdienstes Christi dem heiligen Geiste zugeeignet werden muß, so ist ihm auch das ganze Geschäfte in der vorkommenden, vorbereitenden, inwohnenden Gnade, (§. 201.) die wunderthätige Mittheilung des Glaubens, (§. 187.) der guten Wercke, (§. 188. 189.) der Erleuchtung, (§. 191.) der Wiedergeburt, (§. 192.) der Erneuerung und Heiligung, (§. 193.) der Rechtfertigung, (§. 196.) der Bekehrung, (§. 197.) der Vereinigung mit GOtt, (§. 198.) welche durch den gehörigen Gebrauch der Gnaden-Mittel, und also, wenn sie

nicht

nicht muthwillig widerstehen, (§. 213.) ihnen zugeeignet wird, dieses alles sage ich ist dem heiligen Geiste beyzulegen.

§. 551.

Was noch bey dieser Lehre geschehen soll.

Hier könte ich nun die Erläuterungen der Lehre von der heiligen Dreyeinigkeit beschliessen. Ich habe die vier hierzu gehörige Hauptstücke sattsam durchgeführet. (§. 358.) Allein ich will noch einige Folgen angeben, die bey dieser Lehre gar wol gemerckt werden können. Ich will noch kurtz die Erkänntnis-Quellen dieser Lehre eröfnen. Ich will noch zeigen, daß alle die bisherigen Beweise nicht machen, daß in dem dreyeinigen GOtte nun keine Geheimnisse mehr anzutreffen wären, in Betrachtung unserer davon zu erhaltenden Erkänntnis. Ich will endlich noch von der Uebereinstimmung dieser Lehre reden.

§. 552.

Daß die Offenbarung eine Haupt-Erkänntnis-Quelle der Lehre von der Dreyeinigkeit sey.

Was also die Erkänntnis-Quellen anbetrift, vermöge welcher wir zu der Erkänntnis des dreyeinigen GOttes gelangen können; so muß hauptsächlich dahin die Offenbarung, und denn auch die natürlich zu erhaltende Erkänntnis gerechnet werden. Was erstlich die Offenbarung anbetrift, so müssen wir aus selber diese Erkänntnis er-

erhalten können: Denn der dreyeinige GOtt weiß am besten, wie viel, und wie er uns von sich als dem Dreyeinigen bekannt machen soll. Es muß aber auch diese Lehre in der Offenbarung vorgetragen werden: Denn es muß in der göttlichen Offenbarung dasjenige uns bekannt gemacht werden, was zu unserer durch den Glauben an die göttliche Gnugthuung zu erhaltenden Wohlfahrt zu wissen nöthig ist, (§. 205.) welches auch in der heiligen Schrift geleistet worden. (§. 206.) Nun aber haben wir hier bey den Haushaltungs-Wercken gesehen, wie genau und unzertrennlich die Lehre der Gnade, welche uns durch die Gnugthuung und deren Zueignung im wahren Glauben ertheilet wird, mit der Lehre von den drey Personen in GOtt zusammen hange; so daß man sich ohne dieselbe keinen recht hinlänglichen Begrif von dieser Gnade machen kan, ohne diese Lehre. (§. 543.) Daher muß auch diese Lehre in der heiligen Schrift vorgetragen werden, und folglich dieselbe auch ein Erkänntnis-Grund dieser Lehre von der Dreyeinigkeit seyn.

So wie es aber dem lieben GOtte nach seiner Weisheit gefallen, daß die Lehre von der Gnade in der Offenbarung nach und nach immer deutlicher vorgetragen werde; so ist es auch mit der Lehre von der Dreyeinigkeit ergangen. Wir finden in dem neuen Testamente davon viel deutlichere und klärere Aussprüche, als in dem alten. Sie werden in denen Abhandlungen der geoffenbarten Lehren-

renden Gottesgelahrheit angegeben. Und ich will daher diese hier nicht angeben. Ich würde davon eine besondere Abhandlung machen müssen, wenn ich nur etwas umständlich die Zeugnisse der heiligen Schrift davon angeben, und aus einander setzen wolte. Aber ich kan mich hier auf die schon geleistete Dienste der Gottesgelehrten berufen. Und es kan dieses vielleicht zu anderer Zeit geschehen. Ob es nun wol gewiß ist, daß in dem neuen Testamente die Lehre von der Dreyeinigkeit weit umständlicher und klärer vorgetragen worden ist, so folgt doch nicht, daß sie in dem alten Testamente gar nicht enthalten wär, wie einige dieses angenommen haben. Es zeigen vielmehr verschiedene Stellen des alten Testamentes das Gegentheil. Nächst diesem kan man sich auch davon versichern, aus denen Zeugnissen, wodurch erhärtet wird, daß die Kirche alten Testamentes diese Lehre erkannt habe. Dahin gehören verschiedene Stellen aus denen apocryphischen Büchern. Die Zeugnisse Philonis Iudaei, des Chaldäischen Auslegers, wie auch einiger Jüdischen Ausleger nach Christi Geburt. Man kan davon des Pet. Allix Urtheil der alten Jüdischen Kirche wider die Unitarios nachlesen.

Es ist aber die göttliche Offenbarung mit Recht die Haupt-Quelle der Erkänntnis von der Lehre der Dreyeinigkeit zu nennen. Ich bin gäntzlich der Meynung, daß man sonst nimmermehr auf diese Lehre verfallen, oder dieselbe behauptet haben würde, wenn die Offenbarung uns nicht die ersten Entdeckungen davon gemacht hätte. Man kan sich das hier wieder erinnern, was ich oben in der Einleitung (§. 21.) beygebracht habe. Will

man

man sagen, daß doch die Heyden auch solche Lehren haben, daß man wenigstens Spuren der Dreyeinigkeit bey ihnen finde; so wird man gewiß dadurch nichts weniger, als etwas erhärten, welches meinem Satze zuwider wär. Es ist wahr, wir finden bey vielen Heyden, auch so gar sehr dummen, Spuren von der Dreyeinigkeit. Diejenigen, welche die verschiedenen Religionen der Welt, (als Rost, Herretter und andere) beschrieben haben, geben auch davon Nachricht, ob es gleich an dem ist, daß das wahre unter dem falschen und sinnlichen oftmals ungemein versteckt, und vielmals kaum zu finden ist. Aber das ist vielmehr ein Zeugnis, daß in der ältesten Jüdischen Kirche diese Lehre von der Dreyeinigkeit bekannt gewesen seyn müsse. Nachdem hernach die Völcker zerstreuet wurden, die von dieser Lehre Nachricht hatten, ist sie in die verschiedenen Gesellschaften der Menschen, die in denen verschiedenen Ländern hernach wohneten, mit genommen worden. Allein da sie, wie es uns Paulus (Rom. I.) ungemein beschreibt, in ihrem Dichten eitel wurden; da sie GOTT nicht preiseten, als GOtt, da sie die Herrlichkeit des unvergänglichen GOttes in ein Bild gleich den vergänglichen Menschen, Vögeln, Thieren verwandelten; da wurden sie zu Narren bey ihrer eingebildeten Weisheit. Da wurden sie dahin gegeben in ihrer Hertzen Lüste. Und so ist bey diesen die wahre Lehre nach und nach verdunckelt worden. Und die Spuren, die wir jetzo bey ihnen antreffen, sind nach Ueberbleibsel dessen, was ihre Vorfahren aus der Offenbarung erkannt, was aber durch die Nachkommen ungemein verdunckelt worden ist.

§. 553.

§. 553.

Nachdem aber GOtt den gefallenen Menschen durch die Offenbarung ein Licht in dieser Lehre angezündet hat; so ist es hernach wol möglich, daß die aus der Offenbarung gefaßten Begriffe und Säze mit anderen natürlicher Weise erkannten Wahrheiten verglichen werden können. Und da kan es geschehen, daß entweder aus diesen erkannten natürlichen Wahrheiten, diese aus der Offenbarung gefaßten hergeleitet werden, oder doch deren Uebereinstimmung mit den natürlichen Wahrheiten erkannt wird. Wenn es nun auch geschähe, daß als denn verschiedene Beweise aus natürlich erkannten Wahrheiten von denen geoffenbarten hohen Wahrheiten geführet worden; so muß man dennoch der Offenbarung es zu schreiben, daß man auf diese Beweise gekommen ist. (§. 21. sq.) Und mithin muß man deswegen nicht etwa stolz auf seine natürliche Erkänntnis in diesen Sachen seyn; sondern vielmehr deswegen die Offenbarung mit der grösten Hochachtung verehren. Man siehet daher, wie hohe Wahrheiten in der Offenbarung enthalten seyn. Man erkennet, daß wir nimmermehr mit unserer sich selbst gelassenen Vernunft so weit gekommen wären, wenn sie nicht durch die Offenbarung wär erreget worden. Und soll man nicht deswegen Ehrerbietung gegen die Offenbarung bezeigen? Unterdeß ge-

Wie man die natürliche Erkänntnis zum Lehrgrunde dieser Lehre bekommt.

het es doch hernach an, daß der, der aus der Offenbarung analytisch zu der Erkänntnis dieser Wahrheiten gekommen ist, und deren Uebereinstimmung durch Vergleichung mit den natürlichen Wahrheiten erkannt hat, daß dieser, sage ich, hernach sie anderen synthetisch vortragen kan. Er ist hernach im Stande, wenn er sich gehörig in Wissenschaften geübt hat, aus natürlich erkannten Wahrheiten diese offenbarten so weit herzuleiten, als er vorher von ihrer Uebereinstimmung und Verknüpfung mit natürlichen Wahrheiten erkannt hat. Und auch diese Beschäftigungen sind alsdenn gut, wenn man sich in acht nimmt, nicht etwa aus dem Zirckel zu springen, und mehr seiner Einbildung, als der Offenbarung und einer gesunden Vernunft zu trauen. Man lernet dadurch GOtt immer durch mehr und mehr Erkänntnis-Gründe selbst erkennen. Man kan gegen die Feinde der Offenbarung mit guten Waffen zu Felde ziehen, anderer Vortheile zu geschweigen.

Ich will es nicht bergen, daß es mir eben so gegangen. Ich will aus vielen Lehren von der Dreyeinigkeit, die alle hierher gerechnet werden können, so weit sie ausgeführet worden, nur eine anführen. Ich würde nimmermehr auf den Satz gekommen seyn: daß die wesentlichen Stücke einer Substantz ihr Wesen einander durch einen wesentlichen Einfluß in dem Geschlechte des formalen Grundes mittheilen, wenn ich nicht, vermöge der Offenbarung gesehen hätte, daß dieses we-

sen-

sentliche Verhältnis bey denen Personen in GOtt angetroffen würde. Da ich aber dieses aus der Offenbarung erkannte, so suchte ichs nun mit meiner natürlichen Erkänntnis zu vergleichen. Ich fand nach gehörigen Nachsinnen die Wahrheit. Ich suchte darzu die allgemeinen Lehrgründe, und habe es alsdenn synthetisch vorgetragen. Aber ich verehre deswegen die göttliche Offenbarung ungemein, da sie mich auf so hohe Wahrheiten führet. Ich werde desto gewisser, daß die heilige Schrift GOtt zum Urheber haben. Denn ich weiß, daß die, durch welche diese Wahrheiten aufgezeichnet worden, gewiß dieselben nicht aus einer so hoch getriebenen betrachtenden Erkänntnis hergeholet haben, noch herholen haben können. Denn es waren so weit die ontologischen Wahrheiten zu der Zeit gewiß nicht getrieben, als darzu erfordert wird, wenn man diese Sätze aus selbigem herleiten will.

§. 554.

Wie man a priori etwas von dieser Lehre erkennet.

Dieses also voraus gesetzt, gehet es auf diese Art auch an, daß die natürliche Erkänntnis uns eine Erkänntnis-Quelle der Lehre von der Dreyeinigkeit abgiebt. Nicht eben, daß wir alles, was dahin gehöret, solten völlig aus Beweisen einsehen. Doch aber, daß wir verschiedenes davon beweisen, anderes doch als übereinstimmig mit den natürlichen Wahrheiten erkennen können. Und da kan es geschehen, daß entweder dieses, was von dieser Lehre auf einige Art deutlich begriffen werden kan, entweder aus Begriffen hergeleitet

wird, oder daß man die Erfahrung zu Hülfe nimmt, und aus dem, was man in dieser Welt durch die Erfahrung bemercket, weiter fortschlieset. Auf die erste Art (a priori) habe ich selbst eine Probe in dieser Abhandlung geben wollen. Ich muß es dem Urtheil eines vernünftigen und unpartheyischen Lesers überlassen, wie gut diese Erleuterungen sind. So viel kan ich wohl sagen, daß ich mir vorgenommen habe, auf diese Art diese Lehre etwas besser zu erleutern, als es von denen Vorfahren geschehen. Ob ich aber, und wie weit ich meinen Endzweck erreichet habe, will und kan ich nicht, ohne einen Fehler zu begehen, sagen. Wie ich mich aber bey alle dem verhalten werde, habe ich zuletzt in der Einleitung gezeiget.

Solte es geschehen, daß diese Bemühungen vielleicht mehr um meiner redlichen Absicht, als um ihrer Wichtigkeit willen, wohl aufgenommen würden, so würde ich mich deswegen freuen, weil ich sähe, daß ich durch sie etwas gutes zur Verherrlichung des dreyeinigen GOttes gethan hätte. Und so angenehm mir diese Beschäftigungen schon an sich sind, so würde ich doch um so viel mehr meine wenigen Kräfte zu dergleichen Untersuchungen verdoppeln, welche sonst noch aus einer Furcht, die aus der Erkänntnis ihrer Schwäche entstehet, zurück gehalten werden können. Gewiß, ich halte, es sey besser, in so wichtigen und hohen Wahrheiten behutsam und furchtsam zu seyn, als durch eine wunderbare Eigenliebe verblendet, frech, vorwitzig,

tig, unbedachtsam sich in dieselben wagen wollen. Ich glaube aber auch, daß es besser sey, so viel als es seyn kan, seine Erkänntnis vielmehr zur Befestigung dieser Lehren gegen ihre Feinde anzuwenden, als daß man einen Gefallen an fremdklingenden Sätzen, wunderlichen Spöttereyen über dieselbe, und dergleichen unanständigen Bemühungen haben solte.

§. 555.

Wie es mit den Wegen beschaffen, wodurch man a posteriori zu einiger Erkänntnis dieser Lehre kommen kan.

Es ist aber freylich an dem, daß es nicht eines jeden Sache ist, sich in so hoch abgesonderte Wahrheiten einzulassen, als darzu erfordert wird, wenn man etwas gründliches, deutliches, umständliches zur Erleuterung dieser Lehre von der Dreyeinigkeit beybringen will. Die Abhandlung, die ich davon gegeben, kan dieses bestätigen. Ich sehe es zum voraus, daß sie nicht nach eines jeden Geschmacke seyn kan. Und ich habe es gleich anfangs bemercket. Wer sich noch gar nicht in metaphysischen Wahrheiten umgesehen hat, oder doch nur eine schlechte Erkänntnis davon besitzet, wird freylich nicht so viel Geschmack dran finden, weil ihm die Sache zu schwer ist. Ich habe unterdeß dieser Sache so wenig abhelfen können, als wenig ich im Stande bin, diesen auf einmal diese ihnen mangelnde Geschicklichkeit beyzubringen. Gleichwol sind deren sehr viel. Wie soll man also denen andern helfen? Ich will noch einige Wege zeigen, wie man auf eine leichtere Art zu einiger Erkänntnis von dieser Lehre kom-

kommen kan. Diese sind die, die sich auf die Erfahrung gründen. Es braucht da nicht eine allzulange Reihe von Schlüssen, als es nöthig war, wenn nach der Art die Lehre durchgeführet werden soll, wie sie durchgeführet worden. Doch will ich dabey zuvor zweyerley noch erinnern. Einmal wenn gesagt wird, daß wir vermittelst der Erfahrung zu einiger Erkänntnis von der Dreyeinigkeit kommen könten, so heist das nicht so viel, daß der dreyeinige GOtt den Sinnen selbst solte vorgestellet werden. Dieses ist, da GOTT ein einfaches Ding ist, unmöglich. Vielmehr soll dadurch so viel gesaget werden: daß wir vermittelst der Erfahrung in dieser Welt etwas erkennen können, vermöge welches wir weiter fortschliesen können, so daß wir endlich auf einige Erkänntnis des dreyeinigen GOttes zu kommen im Stande sind. Daraus folgt schon das andere. Man muß nemlich nicht glauben, als wenn dieser Weg gar keine Geschicklichkeit bey dem voraussetzte, wer ihn betreten will, und etwa meynen, es sey die Sache eben so leichte, als zu erfahren, daß Prügel wehe thäten, oder ein gut Gerichte gut schmeckete. Nein! es will mehr sagen. Es gehöret darzu erstlich eine Geschicklichkeit recht erfahren zu können. Und die ist schon wichtig. Ferner aus dieser Erfahrung allgemeine Begriffe und Sätze zu ziehen, daraus weiter fortzuschliesen, und es mit andern erkannten Wahrheiten zu vergleichen, bis man auf

das,

das, was aus der Erfahrung hergeleitet werden kan und soll, kömmt. Und auch dieses ist nicht die leichteste Arbeit. Kurtz, wer nicht weiter dencken kan, als er siehet, wird auch auf diesen leichteren Wegen nicht ohne Anstoß fortkommen.

§. 556.

Wie man aus den Wercken GOttes, der Schöpfung, Erhaltung und Vorsicht, auf einige Erkänntnis von der Dreyeinigkeit kommen kan.

Zu den Wegen, wie man vermittelst der Erfahrung zu einiger Erkänntnis der Dreyeinigkeit GOttes kommen kan, gehöret die Betrachtung dieser ganzen Welt, und der Wercke GOttes, welche er zur Erhaltung dieser Welt leistet. Man siehet aus Betrachtung derselben so viel, daß wir auf ihre Zufälligkeit gewiß den Schluß machen können. Haben wir diesen, so kan man auf ihre Schöpfung, Erhaltung, Regierung schliesen. Wie es der unsterbliche Baron von Wolf in dem ersten Theile seiner natürlichen Gottesgelahrheit gethan. Gehet man weiter, so siehet man, daß, wenn das gantze Werck der Schöpfung gedacht wird, man sowol die Hervorbringung der Dinge an sich, ihre Verknüpfung, und ihre Bestimmung zu denen in dieser Verknüpfung hervorzubringenden Veränderungen gedencken muß. Man kan daraus schliesen, daß dieses von GOTT durch Handlungen geleistet werden müsse. Man kan diß mit dem erkannten Satze vergleichen: die Handlungen müssen den Suppositis zugeeignet wer-

den. Und daraus erkennen, daß in GOtt drey Suppositа gedacht werden müssen, wodurch diese drey Wercke, worauf sich alles bey der Schöpfung und Erhaltung der Welt beziehet, geleistet werden. Ja man kan aus der Beschaffenheit dessen, was sie leisten, schliesen, sie müssen Verstand haben; folglich auch drey Personen in GOTT seyn. Und eben so können die Schlüsse bey der Erhaltung und Regierung verbunden werden. Man kan das hier wiederholen, was ich von den äuseren allgemeinen Wercken GOttes gezeigt habe.

Ich habe hier nur den Weg gezeiget, wie man durch die Betrachtung der Welt mit Vergleichung der erkannten Wahrheiten zu einiger Erkänntnis der Dreyeinigkeit kommen könne. Wer das obige verstanden hat, wird leichte selbst das, was ich hier kurtz zusammen gezogen habe, weiter aus einander setzen können. Und dieses verlange ich hier nur zu erhalten. Ich würde sonst zu weitläufig werden. Man wird aber daraus sehen, daß auch schon diese Untersuchung Geschicklichkeit und Einsicht in die Wahrheiten erfordert, und daß nicht eben ein jeder Einfältiger darzu geschickt sey. Unterdeß lernet man doch daraus erkennen, daß es wahrhaftig an dem sey, daß sich der dreyeinige GOTT bey der Schöpfung dieser Welt nicht unbezeugt gelassen; sondern daß sein unsichtbares Wesen, wie es uns Paulus versichert, erkannt werde aus seinen Wercken, nemlich der Schöpfung der Welt. Und man findet wunderschön die Uebereinstimmung dessen mit dem, was Moses gleich anfangs seiner Schöpfungs-

Ge-

Geschichte versichert. Man siehet daraus deutlich, wie diese drey Personen in GOtt, ein jeder seine äuseren Wercke leistet. Die erste Person schaffete alle Dinge, da denn das Chaos da war, und noch nicht die Dinge in ihren gehörigen Verbindungen waren. Alsden wurden durch das Sprechen GOttes, das ist die andere Person, die Verknüpfungen der Dinge geleistet, wodurch alsdenn Cörper verschiedener Art entstehen musten. Der Geist GOttes brachte sie in Bewegung und veranstaltete also ihren ersteren Zustand, so wie er zur Erhaltung des Endzwecks der besten Welt erfordert wurde.

§. 557.

Wie dieses aus Betrachtung unserer Seele geschlossen werden könne.

Es kan auch aus einer sorgfältigen Betrachtung unserer Seele ein Erkänntnis-Grund zu der Lehre von der Dreyeinigkeit genommen werden. Wenn wir auf dieselbe acht geben, so können wir mercken, wie ihre Actus nach und nach sich äusern, und wie sie in einem nach dem andern nach und nach verständlich subsistiret. Wir pflegen erst den Begrif eines Dinges vor sich hervor zu bringen, und die Erkänntnis dessen, daß eine Sache gut sey, erreget uns ein Wollen darzu. Da ist der erste Actus. Man sucht die Sache mit andern zu verknüpfen und dadurch Mittel zur Erhaltung der zu erhaltenden Sache; und damit ist die Neigung verknüpft, die Mittel festzusetzen, wodurch sich der andere Actus äusert. Wissen wir diese, so suchen wir, wie wir diese Mittel zur Erhaltung des

Endzweckes anzuwenden haben, und die Hinderniſſe zu heben. Darinne ſich der dritte Actus äuſert. (§. 443. 444.) Wenn man nun nach dem Wege der Verneinung (per viam negationis) die Unvollkommenheiten, die um der Endlichkeit halber uns zukommen, abſondert, und die abſolute Realität in ihrem höchſten Complemente ſetzt (per viam eminentiae) (§. 447.); ſo kommen wir auf die drey unendlichen Suppoſita und Perſonen in GOTT. (§. 446. 450. 491.)

Man kan hieraus einiges noch begreifen. Erſtlich weil in jeder Subſtantz dieſe drey weſentlichen Actus angetroffen werden, welche aber nur in GOTT drey Perſonen ſind; (§. 491.) ob ſie gleich nicht in denen endlichen Subſtantzen es ſind, ſondern eine endliche Subſtantz höchſtens nur einmal ſubſiſtirt; (§. 489.) ſo verſtehet man dadurch den Satz, den Leibnitz einmal, wiewol aus einem andern Grunde behauptet: daß nemlich eine jede Monade, ja man kan überhaupt ſagen, jede endliche Subſtantz gleichſam eine kleine Gottheit ſey. Noch mehr! je vollkommener ein Geiſt iſt, je ähnlicher wird er GOtt, indem er immer vollkommener in ſeinen drey Actibus ſubſiſtiret, doch nie höchſt vollkommen und auf einmal, ſondern nach und nach. Und nun wird man endlich begreifen, wie unſere Seele recht nach dem Ebenbilde GOttes geſchaffen ſey. Da man eine groſe Aehnlichkeit zwiſchen ihr und GOtt einſiehet. Sie hat drey weſentliche Actus, GOtt auch. Sie ſubſiſtiret in ſelben verſtändlich, GOtt auch. Aber nur mit dem

Unter-

Unterschiede, GOtt subsistiret in diesen allezeit auf einmal, sie nach und nach. GOtt subsistiret in der höchsten Vollkommenheit, und unendlich; sie aber nicht. Da wir also von unserer Seele so gut Erleuterungen von der Dreyeinigkeit bekommen können; so hätte man nicht nöthig gehabt, auf so weit entfernte zu verfallen, als es geschehen ist. (§. 369. 370.)

§. 558.

Ob die Lehre von der Dreyeinigkeit, um der gegebenen Beweise, aufhöre ein Geheimnis zu seyn.

Ich komme nun zu der andern Frage: ob nicht durch diese geführte Beweise gemacht worden, daß man in der Lehre von der Dreyeinigkeit kein Geheimnis mehr habe? (§. 551.) Es scheinet dieses anfangs. Und es ist auch in so fern wahr: dasjenige, was erwiesen wird, und in so fern es erwiesen wird, ist alsdenn dem, der diesen Beweis einsiehet, kein Geheimnis mehr, wenn der Beweis aus natürlicher Erkänntnis genommen wird. Und dadurch würde so viel folgen, daß dasjenige, was ich von dieser Lehre aus natürlicher Erkänntnis erwiesen habe, nun nicht mehr mir, und denen, die diese Beweise einsehen, ein Geheimnis sey. Allein man sey dabey nicht übereilig. Man glaube nicht, daß deswegen nichts mehr in dieser Lehre Geheimnisvoll sey, da etwa einiges in ein grösseres Licht gesetzt worden ist. Ich will daher davon doch eines und das andere ins besondere bemercken, woraus sattsam erhellen wird, daß allerdings diese Lehre noch ein geoffenbartes Geheimnis bleibe.

§. 559.

§. 559.

Die Frage wird ins besondere beantwortet.

Ich will mich nicht darauf berufen, daß in der heiligen Schrift nicht ausdrücklich stehe, daß die Lehre von der Dreyeinigkeit ein Geheimnis sey. Ich will auch das nicht anführen, daß eine Lehre nichts von ihrer Vortreflichkeit und Hochachtung verlieret, wenn sie mehr ins Licht gesetzt, und deutlich, gründlich und gewiß erwiesen worden ist; sondern daß sie dadurch vielmehr vieles gewinne, und desto mehr Verehrer finde. Ob dieses gleich wahr ist, und wieder diejenige gemerckt werden kan, die ungemein sorgsam seyn, damit die Sache ja nicht deutlicher vorgetragen werde, aus einer löblichen Furcht, damit eine Lehre nicht etwa aufhöre Geheimnisvoll, das ist, ihnen dunckel zu seyn, oder damit man ihrer Meynung nach nicht in ein verbotenes Grübeln verfalle; ob dieses, sage ich, gleich ist, so dienet es doch zur Entscheidung der Frage nach meiner Absicht nicht. Man mercke daher auf folgende Umstände.

1) Ich habe schon oben, (§. 21. 22.) und kurtz vor diesem (§. 552.) gezeigt, wie viel die Offenbarung Theil an aller dieser Erkänntnis habe; und daß wir nimmermehr auf dicse Beweise und Wahrheiten verfallen würden, wenn wir nicht durch die Offenbarung darauf geleitet würden. Und was folgt daher? dieses: es würden alle diese Leh-

Lehren der sich selbst gelassenen Vernunft Geheimnisse seyn und bleiben, wenn sie nicht durch die heilige Schrift erreget, und auf diese Wahrheiten geleitet würde. Und schon dieses ist genug zu behaupten, daß bey allen diesen Beweisen, die aus der durch die heilige Schrift erregte Vernunft hervorgebracht werden, doch die Lehre von der Dreyeinigkeit der blosen und sich selbst gelassenen Vernunft ein Geheimnis sey.

2) Man muß sich nicht einbilden, als ob nun dadurch die Tiefen der Gottheit erschöpft wären, sondern es ist und bleibet uns noch bey allen diesen Beweisen vieles in GOtt Geheimnisvoll und verborgen. Wir haben bey einer Sache auf zweyerley zu mercken: daß sie sey, und wie sie sey. Und in beyder Betrachtung ist doch noch vieles in GOtt Geheimnisvoll. Was das erste anbetrift. So haben wir allgemeine Wahrheiten von GOtt erkannt: GOtt ist eine unendliche Substantz; ein unendlicher Geist; es sind in ihm drey unendliche Personen, und so weiter. Denckt man denn aber deswegen, daß wir dadurch einen vollkommen ausführlichen und vollständigen Begrif von GOtt und denen in ihm befindlichen Personen haben? Man

irret

irret, wenn man dieses gedencket. Man erkenne doch von einem Menschen die allgemeine Sätze: der Mensch ist ein Geist; er hat einen Verstand, Willen, Freyheit. Er hat einen organischen Cörper, Augen, Ohren, und so weiter. Kan man sich nun deswegen recht ausführlich und vollständig einen Menschen vorstellen? Keinesweges! Sehet wie viel uns bey allen diesen Beweisen noch verborgen und Geheimnisvoll bleibet!

3) Wie wenig erkennen wir von der Art und Weise, wie eigentlich diese Dreyeinigkeit erhalten wird? das meiste ist uns Geheimnisvoll, wenn wir auch wissen, daß es sey. Wir haben gesehen, daß der Vater den Sohn zeuge. Daß der heilige Geist vom Vater und Sohne ausgehe. Aber wer kan begreifen, wie dieses eigentlich zugehe? Wer weiß, wie eigentlich diese Personen die äuseren Wercke leisten? Fürwahr man muß wenig Ueberlegung haben, wenn man sich bereden will, daß das wenige, was durch Beweise erkannt worden, machen solte, daß nun die göttliche Dreyeinigkeit vollständig und ausführlich erkannt werde, und gar nichts Geheimnisvolles mehr anzutreffen wär.

§. 560.

§. 560.

Es ist nur noch übrig, daß ich von der Uebereinstimmung dieser Lehre rede. Und da siehet man nun, daß diese Lehre gar wol mit der Natur GOttes des unendlichen Wesens übereinstimmen: Ich habe ja gewiesen, daß in dem einigen Wesen und Kraft GOttes diese drey Personen sind, welche weder drey Substantzen noch drey Accidentia sind. (§. 491. 494.) Ich habe hernach sowol ihr inneres Verhältnis gegen einander, als auch die äuseren Wercke hergeleitet, so wie sie mit diesen Personen übereinstimmen. Folglich muß auch diese Lehre mit dem Wesen und Natur GOttes übereinstimmen.

Diese Lehre stimmt mit dem Wesen und Natur GOttes überein.

§. 561.

Ja man kan auch erkennen, wie genau diese Lehre nun in Absicht auf den Erkänntnis-Grund übereinstimme. Ich habe ja deswegen aus den ersten Gründen unserer Erkänntnis in einer ununterbrochenen Reihe Schlüsse die Wahrheiten von dieser Dreyeinigkeit dem Sinne der heiligen Schrift gemäs hergeleitet. Dieses bezeugt die Abhandlung selbst. Folglich muß auch diese Lehre nun in Absicht auf den Erkänntnis-Grund mit andern Wahrheiten übereinstimmen. (§. 224. 225.) Freylich ist es andem, daß wenn man sich nicht bemühet, diese Lehre aus deutlichen Begriffen herzuleiten, so ist nicht leichte eine, welche mehr

Sie stimmt nun in Absicht auf den Erkänntnis-Grund überein.

Widersprüche zu enthalten scheinet, als diese. (§. 355. 356.) Man mag sich fast hinwenden, wo man will bey dieser Lehre, so scheinet denen, die sich nicht um sattsame Deutlichkeit bekümmern, alles widersprüchlich. Mithin glauben viele gar nicht, daß man deren Uebereinstimmung zu zeigen im Stande sey. Und die meisten, die es haben übernehmen wollen, sind unglücklich bey ihren Bemühungen gewesen. Allein ich glaube, daß ich allen diesen Schwierigkeiten abgeholfen habe; so daß man nicht Ursache sich zu beschweren hat, daß so viele Verwirrung, Zweydeutigkeit, Dunckelheit, Widersprechendes in dieser Materie angetroffen werde. Man siehet nun die Wahrheiten, die zu dieser Lehre gehören, in einer genau verknüpften Kette an einander hangen. Man kan sich von ihrer Wahrheit, Gewisheit und Uebereinstimmung überführen. Und diese Erkänntnis kan und soll uns antreiben dem dreyeinigen GOtte rechtschaffen zu dienen, und ihm Ruhm und Danck und Preis zu sagen, wenn wir uns so verhalten wollen, wie unser Verhalten mit der Majestät und Liebe des dreyeinigen GOttes übereinstimmet.

Des

Des andern Theils,
von der
Uebereinstimmung
der Natur und Gnade,
Anderer Abschnitt,
in welchem
der mit dem dreyeinigen GOtte durch die Gnade wieder zu vereinigende Mensch betrachtet wird.

Erste Abtheilung,
in welcher gewiesen wird
wie der Mensch von GOTT erschaffen sey, und daß er, wenn er in diesem ursprünglich vollkommenen Zustande verblieben wäre, durch das Bündnis der Wercke seine Wohlfahrt und die Ehre GOttes hätte befördern können.

§. 562.

Wir haben also bis hieher die Lehre von dem dreyeinigen GOtte sattsam erwogen, mit welchem die Menschen wieder durch die Gnade vereiniget werden sollen. Wir müssen nun der Ordnung nach auf den

Verknüpfung des folgenden mit dem vorhergehenden.

durch die Gnade mit diesem dreyeinigen GOtt wieder zu vereinigenden Menschen sehen. (§. 14.) Soll aber dieser Mensch wieder durch die Gnade mit GOTT vereiniget werden; so setzt dieses voraus, daß der Mensch erst mit GOtt vereiniget gewesen, aber aus dieser Vereinigung gefallen sey. Und es lässet sich nicht recht begreifen, wie dieser Mensch wieder durch die Gnade mit GOtt vereiniget werden solle, wenn wir nicht diese beyden vorhergehenden Zustände desselben genauer haben kennen lernen. Ehe nun aber gezeigt werden kan, wie der Mensch aus dieser Vereinigung mit GOtt gefallen sey, müssen wir ihn zuerst in seinem ersten Zustande kennen lernen, in welchem er mit GOTT vereiniget war. Und eben dieses ist der Zustand, in welchem er von GOTT erschaffen war. Dieser soll nun in dieser Abtheilung erwogen werden. Da nun aber der Mensch bey der Erschaffung dieser Welt auch erschaffen worden. Und sich auch bey dieser Lehre einige Schwierigkeiten geäusert haben; so wird man mir es nicht übel nehmen, wenn ich bey dieser gar guten Gelegenheit nur dasjenige kurtz zuvor mit beybringe, was bey der Schöpfung der Welt etwa hauptsächlich streitig gewesen. Und alsdenn von der Schöpfung der Welt ins besondere auf die Schöpfung des Menschen und den vollkommenen Zustand desselben komme, in welchen der Mensch von GOtt erschaffen worden ist. Zumal da wir einige

Lehr-

Lehrgründe bey der ersteren allgemeineren Betrachtung von der Schöpfung der Welt finden, welche zur Beurtheilung der folgenden Wahrheiten dienlich sind. Jedoch werde ich nur hauptsächlich auf die Puncte acht geben, welche Zweifel erreget haben. Denn das andere kan schon in anderen Abhandlungen gesucht werden. Und es brauchts nicht, daß ich mich dabey weitläufig aufhielte.

§. 563.

Was Schöpfung sey.

Wenn man auf den Gebrauch zu reden acht giebt, so wird man bemercken, daß das Wort erschaffen sowol als der Hebräer ברא und der Griechen κτιζειν einiger Zweydeutigkeit unterworfen sey. Der allgemeine Begrif ist allezeit, daß etwas neues hervorgebracht werden solle, wo etwas erschaffen wird. Da lässt sich aber bestimmen, daß entweder das, was vorgebracht wird, von der blosen Möglichkeit zur Wircklichkeit gebracht wird, oder es wird seine Materie von der blosen Möglichkeit zur Wircklichkeit gebracht, und dieser Materie ihre gehörige Form gegeben. Das erste ist es, was eigentlich erschaffen heist. Und die Handlung, wodurch einem blos möglichen die Wircklichkeit ertheilet wird, heist eigentlich die Schöpfung, auch die erste, die unmittelbare Schöpfung. Die Handlung aber, da der wircklichen Materie durch ihre gehörige Verknüpfung die Form ertheilet, und sie zu

gewissen Veränderungen bestimmt wird, wird die mittelbare, die andere Schöpfung genennet. Man kan die Streitigkeiten, die wegen des Wortes selbst entstanden, kurtz und schön in des gelehrten Ribovs instit. Theol. dogmat. p. 759. sqq. finden; der auch zeiget, wo man weiter davon Nachricht erhalten kan. Beyde Handlungen nun werden entweder auf einmal geleistet, oder nicht. Wär das erste, so würde die erste und andere Schöpfung auf einmal geleistet. Wär aber das andere, so müste durch die erste Schöpfung erst die Materie hervorgebracht, und alsdenn der schon vorhin wircklichen Materie durch die andere Schöpfung die Form gegeben werden. Und also setzte alsdenn die andere Schöpfung die vorhin geleistete erste Schöpfung voraus.

§. 564.

Was die Welt und diese Welt sey, und wie sie erschaffen werden könne.

Daß auch das Wort Welt ungemein zweydeutig sey, kan auch denen nicht verborgen seyn, welche nur etwas in denen philosophischen Wissenschaften gethan haben. Bald verstehet man die cörperliche Welt, bald die Geister-Welt, bald das Systema der Sonne mit ihren Planeten, bald unsere Erde, bald das Verderben, das durch den Fall auf unserer Erde entstanden ist, darunter. Wir aber nehmen es in der allgemeinsten Bedeutung, und verstehen darunter die Menge aller endlichen Substantzen, welche auf eine gewisse Art mit einander verknüpft

knüpft seyn können. (complexum substantiarum finitarum omnium in certo nexu compossibilium.) Und diese Welt bestând also aus allen ihren endlichen Substantzen, und der Art, wie diese mit einander verknüpft sind. Denn die Folgen, welche sonst mit in dem Begriffe der Welt bemercket werden, kommen schon in die Welt, theils weil es endliche Substantzen sind, die ihre inneren Folgen haben; theils weil sie auf gewisse Art verknüpft sind, woraus die äuseren Folgen entspringen. Wenn nun also diese Welt erschaffen werden soll, so müssen

1) alle endliche Substantzen, die zu dieser Verknüpfung dieser Welt gehören, hervorgebracht werden. Da aber diese alle einfach sind, (§. 462.) alle einfache Dinge aber, wenn sie entstehen sollen, von der bloßen Möglichkeit, und also aus dem beraubenden Nichts zur Wircklichkeit gebracht werden müssen. (§. 395.) Siehe des Baron von Wolfs Ontol. §. 691. so müsten auch alle diese endliche Substantzen durch die unmittelbare Schöpfung hervorgebracht werden. (§. 563.)

2) Es müsten diese Substantzen in die zu dieser Welt erforderliche Verknüpfung gesetzt werden, als wodurch eben die Form dieser Welt erhalten würde. Und dieses geschähe durch die mittelbare Schö-

pfung; (§. 563.) die nun entweder mit der ersten zugleich, oder hernach geleistet würde.

3) Wenn diese Substantzen in ihrer Verknüpfung, die zu dieser Welt erforderliche Veränderungen und Folgen vorbringen solten, so müsten dieselben mit einem solchen inneren Zustande in diese Verknüpfung gesetzt werden, wornach hernach die folgenden hervorzubringenden Veränderungen sich richten. Siehe des Baron von Wolfs Ontol. §. 708. 709. 710. Und man muß auch dieses mit zu der andern Schöpfung rechnen. (§. 563.)

§. 565.

GOtt allein kan etwas erschaffen.

Wer also etwas erschaffet, von dem hanget des andern, das erschaffen wird, Wircklichkeit ab. (§. 463.) Nun aber ist GOtt die selbstständige Substantz, (§. 490. 468.) und hanget also von niemand anders in seiner Wircklichkeit ab; (§. 384.) dahero kan auch GOTT nicht erschaffen werden. Hingegen hanget die Wircklichkeit aller endlichen Substantzen von GOtt ab. (§. 491. 485. 384.) Wenn also etwas erschaffen werden soll, so muß es allein von GOTT erschaffen werden. Folglich ist die eigentliche Schöpfung nur allein GOtt beyzulegen, und es kan mithin keine endliche Substanz etwas erschaffen.

§. 566.

§. 566.

GOTT hat alle wircklichen Substanzen dieser Welt eigentlich erschaffen.

GOtt hat eigentlich alle wircklichen Substanzen erschaffen.

Alle wirckliche Substantzen dieser Welt sind endliche Substantzen; (§. 564.) die, wenn sie wircklich hervorgebracht werden sollen, eigentlich und durch die unmittelbare Schöpfung hervorgebracht werden müssen; (§. 564.) folglich müssen auch alle die wircklichen Substantzen dieser Welt unmittelbar erschaffen seyn. Dieses aber kan GOtt allein; (§. 565.) folglich hat GOTT alle wircklichen Substantzen dieser Welt eigentlich erschaffen.

Ich setze hier voraus, daß diese Welt und die Substantzen derselben wircklich seyn. Denn ich mag mich hier in den Streit, der mit den Idealisten und Egoisten zu führen ist, nicht einlassen. Und ich brauche auch dieses nicht. Der Idealiste kan überführt werden, daß er endlich ist, und also muß er zugeben, daß er von GOtt erschaffen. Und der Egoiste auf eben diese Weise. Denn man kan ihn auch noch bey seinem Irrthume überführen, daß GOTT wircklich sey. Wie dieses der Herr Baron von Wolf in seiner natürlichen Gottesgelahrheit geleistet hat. Und daher müssen doch diese zugeben, daß alle zur Welt gehörige wirckliche Substantzen von GOTT erschaffen sind; ob sie gleich hernach in der Anwendung nicht so viel wirckliche Substantzen zu dieser Welt annehmen, als die thun, welche die Wircklichkeit der cörperlichen Welt annehmen.

§. 567.

GOtt leistet die andere Schöpfung.

Es muß aber GOtt auch durch die andere Schöpfung diese erschaffenen Substantzen gehörig mit einander verknüpfen, und sie zu ihren Veränderungen bestimmen, wenn diese Welt wircklich da seyn soll: Man setze, daß zwar alle Substantzen hervorgebracht, aber dieselben noch nicht in ihre gehörige Verknüpfung gesetzt wären, so können auch noch nicht verschiedene Arten der Cörper gedacht werden. Denn wenn verschiedene Arten der Cörper da seyn sollen, so müssen erst ihre Monaden verknüpft werden, so daß die ersten Cörpergen von gewisser Figur entstehen, diese alsdenn müssen wieder verknüpft werden durch den Zusammenhang auf eine bestimmte Art, wenn eine gewisse Art der Zusammensetzung, und also ein gewisses Wesen eines Cörpers, mithin auch eine gewisse Art desselben wircklich seyn soll. Ohne diese bestimmten Verknüpfungen also könten diese Arten der Cörper nicht wircklich gedacht werden; sondern es würde vielmehr der wüste Klumpe der Materie da seyn, ohne daß der Unterschied der Cörper, und die Form der Welt erhalten werden könte. Diese Verknüpfungen aber können nicht durch die Materie selbst erhalten werden: denn theils ist diese besondere zu dieser Welt gehörige Verknüpfung bey denen Substantzen zufällig, und es wird nicht blos durch ihr Wesen bestimmt, daß sie so und nicht anders verknüpft

seyn

seyn sollen; folglich ist auch in diesen Substantzen selbst noch nicht hinreichender Grund darzu da, daß sie vielmehr so als anders verknüpft seyn sollen, theils müssen diese Verknüpfungen durch verschiedene veranstaltete Bewegungen in der Materie erhalten werden; so lange aber die Monaden noch nicht in ihren besonderen Verknüpfungen schon zu Bewegungen bestimmt sind, haben wir gleiche Kräfte, die entweder auch in einander würcken, oder nicht. Ist das letztere, so kommt auch keine besondere Verknüpfung derselben heraus, als welche eben durch die besondern Würckungen und Gegenwürckungen erhalten werden; ist das erste, so müssen sie, da sie noch nicht in besonderen Verknüpfungen stehen, gleich mit gleichen Kräften in einander würcken, und da kommt wieder keine Bewegung noch auch besondere Verknüpfung heraus. Man gedencke sich also diese erschaffene Substantzen, wie man will, so können sie sich nicht in ihre besondern Verknüpfungen zuerst selbst setzen, noch auch zu ihren zu dieser Welt gehörigen Veränderungen sich selbst bestimmen. Und eben dieses gilt von den zu dieser Welt gehörigen Geistern, welche schon, wenn sie die zu dieser Welt gehörige Veränderungen vorbringen sollen, diese Welt-Cörper und ihre Verknüpfung voraussetzen, mit welchen sie wieder auf gewisse Art verknüpft sind. Da nun dieses alles die erschaffenen Substantzen selbst nicht haben leisten können, so hat GOtt vermittelst der an-

deren Schöpfung diese Verknüpfungen der erschaffenen Substantzen hervorbringen, und sie zuerst zu ihrem gehörigen Veränderungen bestimmen müssen.

Man gedencke, daß alle Monaden, Seelen der Thiere und Geister da wären; so können erstlich die Monaden selbst so und anders verknüpft werden, und liegt in ihnen selbst nicht hinreichender Grund, daß sie sich zu diesem Welt-Cörper, zu dieser Art Cörper in ihm, oder zu dieser Atmosphäre vielmehr als zu anderen Welt-Cörpern oder Atmosphären so und nicht anders verknüpfen solten. Und so ist es auch mit den Seelen der unvernünftigen Thiere und der Geister, welche nicht sich selbst ihren besonderen organischen Cörper vorbringen, und sich in einen gewissen Welt-Cörper oder Atmosphäre setzen, und auf gewisse Art mit ihm verbinden können.

§. 568.

Es wird die Frage von der ewigen Welt aufgeworfen.

Dabey kan nun und muß die Frage aufgeworfen werden: ob GOTT diese Welt von Ewigkeit erschaffen, und also, ob die Welt von Ewigkeit wircklich sey? Es ist diese Frage bis auf unsere Zeit streitig gewesen. Viele auch unter den älteren Weltweisen haben die ewige Wircklichkeit dieser Welt angenommen. Andere haben zwar die ewige Wircklichkeit nicht eben verfechten wollen, aber sie haben doch dabey behauptet, daß eine ewige Welt möglich wär. Und ich glaube das dritte beweisen zu können, daß auch eine ewige Welt nicht einmal mög-

möglich sey. Und da würde das andere, daß sie nicht von Ewigkeit wircklich sey, von selbst folgen. Wenn man die Gründe ansiehet, wodurch die Möglichkeit einer ewigen Welt vertheidiget worden; so findet man in der That, daß man einen gedoppelten Fehler dabey begehet. Erstlich sagt man: GOTT kömmt von Ewigkeit die Macht zu, eine Welt zu erschaffen. Das ist wahr: aber es muß erst ausgemacht seyn, daß eine ewige Welt auch möglich sey, wenn man daraus auf die Ewigkeit der Welt einen Schluß machen will, sonst bekümmert man sich eher um die äusere Möglichkeit, ehe man noch weiß, ob es innerlich und an sich möglich ist. Und dis ist vergeblich. Nun sagt man: ja, es ist auch die Welt von Ewigkeit möglich. Gar wol! aber hier liegt eben der andere Fehler: Ein anders ist: es ist eine Welt von Ewigkeit möglich, ein anders: es ist eine ewige Welt möglich. Von Ewigkeit sind alle Dinge möglich und alle Welten, und das muß seyn, sonst müste das unmögliche möglich werden. Aber deswegen sind sie nicht ewig. Damit man dieses desto genauer begreife, so will ich die Sache genauer zergliedern; Denn sie hat in die Theologie ihren starcken Einfluß, und pflegt doch nicht eben so gar entwickelt zu werden.

§. 569.

Das Wort Ewigkeit wird ungemein zweydeutig gebraucht. Wenn man die allgemeine- Was ewig sey.

ste

ste Bedeutung nimmt, so wird etwas die Ewigkeit beygelegt, wenn man es in einem beständigen Seyn gedencket, was also in seinem Seyn weder Anfang noch Ende hat. Dieses Seyn ist nun entweder ein bloses möglich Seyn, oder wircklich Seyn. Und daher wird die Ewigkeit blos möglichen Dingen, und auch wircklichen beygelegt. Wenn z. B. gesagt wird die Wesen der Dinge sind ewig, so wird dem blos möglichen schon eine Ewigkeit beygelegt; so wie die Ewigkeit GOttes seine ewige Wircklichkeit ist. Wenn man nun ein blos mögliches Ding ewig, das ist, ohne Anfang und Ende gedencket; so gedenckt man sich entweder in ihm Veränderungen, welche mit seinem Seyn beständig verknüpft seyn sollen, oder nicht. Ist das letztere, so wird es in eigentlichem Verstande ewig genennt. So ist es, wenn wir die Ewigkeit GOttes auch nur in der Möglichkeit gedencken. Ist das erste, so entstehet eine unendliche Zeit. Das ist eine Reihe auf einander folgender Veränderungen, ohne daß eine bestimmt die erste und letzte genannt werden kan. Man mercke diesen Begrif wol, weil vieles darauf ankommt. So bald ich mir nemlich eine bestimmte erste oder letzte Veränderung gedencke, gedencke ich mir auch einen bestimmten Anfang oder Ende und also kein beständiges mit Veränderungen verknüpftes Seyn. Soll also dieses doch gedacht werden, so daß beständig Veränderungen

gen

gen damit verknüpft seyn sollen; so muß man sich eine Reihe der Veränderungen in diesem Dinge gedencken, ohne daß man auf eine bestimmte erste oder letzte Veränderung kömmt. Nun wird auch analogisch etwas ewig genennt. Wenn man es nemlich so gedenckt, daß man keine bestimmte erste Veränderung aber wol eine bestimmte letzte gedenckt, so heißt es die Ewigkeit *a parte ante*, und in so fern man es ohne eine bestimte letzte Veränderung, ob wol mit einer bestimmten ersten Veränderung gedenckt, so heißt es die Ewigkeit, *a parte post*. Eben so sind auch die Eintheilungen, wenn man von der beständigen Wircklichkeit, u. also einer Dauer (§. 458.) ohne Anfang und Ende spricht. Diese beständige Dauer ist entweder mit Veränderungen beständig verknüpft oder nicht. Das letztere ist eigentlich die Ewigkeit, die nur GOtt beygelegt werden kan. (§. 458. 461. 490.) Das erste gäb die wirckliche unendliche Zeit, da eine wirckliche Reihe von Veränderungen gedacht wird, ohne daß man eine bestimmte erste oder letztere gedencken kan. Und auch hier wird wieder die Ewigkeit analogisch in die Ewigkeit a parte ante und a parte post eingetheilet, wie vorher die Eintheilung angegeben worden, da nur die Veränderungen wircklich so gedacht werden, wie sie dort in ihrer Möglichkeit gedacht wurden.

§. 570.

Wenn nun von einer ewigen Welt gere- Was eine ewige Welt bedeute.

redet wird, so siehet man überhaupt so viel, daß die eigentliche Ewigkeit derselben nicht beygelegt werden kan. Selbst der Begrif der Welt erfordert um einer gedoppelten Ursache halber Veränderungen. 1) In so fern nur endliche Substantzen zu der Welt gehören, welche aber ihre Veränderungen haben müssen um ihres Begrifs halber. (§. 460.) Und mithin würden auch schon in denen endlichen Substantzen innere Veränderungen seyn, wenn sie auch noch nicht in die zu dieser Welt gehörige Verknüpfung gesetzt, und zu denen zu dieser Welt gehörigen Veränderungen bestimmt worden wären. 2) In so fern sie in ihrer zu einer gewissen Welt gehörigen Verknüpfung und Bestimmung zu gewissen Veränderungen gedacht werden; (§. 564.) folglich muß die Frage: ob eine ewige Welt möglich sey, eben so viel bedeuten: ob eine unendliche Zeit möglich sey? Kan also gezeigt werden, daß eine unendliche Zeit unmöglich sey, so ist zugleich bewiesen, daß eine ewige Welt auch unmöglich sey.

§. 571.

Eine ewige Welt ist unmöglich.

Nun gedencke man sich eine unendliche Zeit. So muß man sich eine Reihe von Veränderungen gedencken, ohne daß man eine bestimmte erste und letzte gedencken kan. (§. 559.) Nun ist schon in der Grundwissenschaft ausgemacht, daß die folgenden Veränderungen in den vorhergehenden ihren zureichenden Grund ha-

haben; (§. 564.) folglich muß eine jede solche Reihe der Veränderungen so gedacht werden, daß immer eine der andern in der Folge ihr hinreichender subordinirter Grund ist. (§.400.) Da nun diese Veränderungen alle bey endlichen Dingen, (§. 560.) und also bey Dingen der andern Ordnung sind: (§. 482. 374.) so erhält man eine Reihe Veränderungen bey Dingen der anderen Ordnung, deren eine der anderen folgenden subordinirten Grund ist. Nun setze man, daß sie unendlich sey, und daß ich also niemals auf eine bestimmte erste Veränderung kommen kan: (§. 569.) so muß man mit seinen Gedancken beständig in der Reihe dieser Veränderungen stehen bleiben, und kan niemals auf den ersten metaphysischen Grund der gantzen Reihe kommen; (§. 400.) folglich gedenckt man sich einen progressum in infinitum, (§. 408.) und zwar rectilineum. (§. 408.) Da nun aber dieser unmöglich ist: (§. 408.) so muß auch diese unendliche Zeit, (§. 569.) und folglich auch eine ewige Welt unmöglich sey. (§. 570.)

Man wird sagen, man nimmt ja aber ausdrücklich in der Bedingung an, daß sie GOtt von Ewigkeit erschaffen, und daß sie deswegen von Ewigkeit wircklich seyn soll. Ich antworte, das ist wahr! aber es ist auch wahr, daß widersprechende Hypotheses zugleich angenommen werden. So bald man annimmt, es sind alle diese Substantzen erschaffen; so muß in dem Momente, da sie erschaffen, ein bestimmter Anfang ihrer Wirck-

lichkeit, und denn eine bestimmte erste Veränderung gedacht werden; folglich bekommt man da keine unendliche Zeit. Und nimmt man diese unendliche Zeit an, so kömmt man auf keine erste Veränderung und kein Moment, da sie erschaffen. Gedencke dir die Reihe unendlich fort; so bald du ausspringen und auf den metaphysischen endlichen Grund kommen wilst, da sie erschaffen worden, so bald must du ja eine bestimmte erste Veränderung gedencken, und so ist deine gedachte Reihe nicht mehr unendlich: (§. 559.) ob sie gleich eine unbestimmte Zahl giebt, so giebt sie keine unendliche. Man wiederhole hier, was ich oben davon beygebracht, (§. 408.) will man dieses nicht, sondern in seiner Reihe stehen bleiben, ohne auf eine erste zu kommen, so kömmt man auch nie auf einen ersten metaphysischen Grund, und gedenckt sich in der That einen progressum in infinitum, der aber unmöglich ist. Und nun wird man begreifen, daß allerdings ein groser Unterscheid ist unter einer von Ewigkeit möglichen und einer ewigen Welt. Alle Welt und auch diese Welt war von Ewigkeit möglich, das ist, eben diese Verknüpfung dieser Substantzen mit ihren Veränderungen war von Ewigkeit möglich, und hat nicht etwa, da sie vorher nicht möglich war, angefangen möglich zu seyn; aber deswegen ist eine ewige Welt nicht gleich möglich, das ist, eine solche, in welcher eine unendliche Zeit gedacht werden muß. Und doch gleichwol hat dieser nicht bemerckter Unterschied die gantze Schwierigkeit bey dieser Materie erreget.

§. 572.

§. 572.

Aus diesem Lehrgrunde ist man im Stande folgenden Irrthümern, welche bey der Schöpfung der Welt angenommen worden sind, entgegen zu gehen. Folgen daraus.

1) Es muß falsch seyn, daß GOtt von Ewigkeit die erste und andere Schöpfung geleistet, und dadurch eine ewige Welt erschaffen hätte. (§. 564. 561.)

2) Es ist auch falsch, sich zu gedencken, daß GOTT durch die erste Schöpfung diese wircklichen Substantzen in dieser Welt von Ewigkeit hervorgebracht hätte, aber er hätte nach und nach durch die andere Schöpfung andere Welten hervorgebracht, bis er endlich auf unsere gekommen wär, und wär auch diese zu Ende, so würde er wieder eine neue schaffen. Es kan dieses schon deswegen nicht seyn, weil eine ewige Zeit nicht statt findet; (§. 571.) und das letztere, von den nach und nach zu erschaffenden verschiedenen Welten, widerspricht theils der Lehre, daß GOtt nur die beste Welt, vermöge seiner Vollkommenheiten, hervorbringen kan, theils werden wir einen Scheingrund, der zu diesen Gedancken Anlaß geben kan, unten heben, wenn wir auf den Jüngsten Tag kommen.

3) Es ist auch falsch, wenn angenommen wird, daß GOtt durch die erste Schöpfung alle Substantzen von Ewigkeit her erschaffen hätte. Dadurch wär nun die Materie dieser Welt von Ewigkeit wircklich gewesen. Die Form dieser Welt aber hätte er aus einer schon vorher wircklichen Materie mit der Zeit hervorgebracht. Denn alle diese Substantzen hätten doch ihre innere Veränderungen gehabt, ob sie gleich die nicht hervorgebracht hätten, welche erst durch ihre zu dieser Welt gehörige Verknüpfung bestimmt werden. (§. 570.) Und also müste doch wieder eine unendliche Zeit statt finden, (§. 569.) welche aber unmöglich ist. (§. 571.)

Man könte hier auf einen witzigen Einfall kommen, der wider die von mir angegebene Gründe gebraucht werden könte. Er ist dieser. Gesetzt, daß nun alle Substantzen von Ewigkeit wircklich seyn, und eine jede ihre unendliche Reihe der Veränderungen hervorbringen soll, so könte man ja die Reihen verschiedener Substantzen zusammen thun, wie die Linien; (§. 408.) und so bekämen wir ja eben wieder eine Reihe, die vielmal gröser wär, als die unendliche, welches aber freylich falsch wär, und ich selbst hätte dieses oben (§. 408.) wider die unendliche Zahl vorgebracht. Allein so scheinbar auch dieses ist, so lässet sich doch der Schein leichte benehmen. Die gantze Vergleichung der Reihen

der

der Veränderungen verschiedener Substantzen mit den zu addirenden Linien ist falsch. Linien lassen sich zusammen thun, weil sie vollkommen homogen sind, und wenn bey dem Anfange der einen und dem Ende der andern ein mathematischer Punct gedacht wird, so fallen diese, wenn sie auf einander gelegt eingebildet werden, nach der Lehre der Mathematicker in einander, und es wird also eine Linie. Ferner hat man alsdenn eigentlich keine unendliche Linie mehr, wenn man sich einen bestimmten Anfang und Ende derselben vorstellet, ob sie gleich eine der Grösse nach unbestimmte Linie seyn kan. (§. 408. 569.) Man betrachte nun die Reihen der Veränderungen in verschiedenen Substantzen, so sind diß erstlich verschiedene Reihen, die also nach den Regeln der Rechenkunst nicht zusammen gethan werden können. Ferner wenn nun die erste und letzte Veränderung zweyer Substantzen zusammen gethan werden, so, daß eine Reihe daraus werden soll, so frage ich, wie soll diß geschehen? denckt man die Substantzen auch so auf einander zu legen und zu machen, daß sie in einander fallen, wie die mathematischen Puncte; so irret man: denn diese Substantzen können nicht eine in der andern wircklich seyn; so bleiben also die Subjecte dieser Veränderungen allezeit auser einander, mithin auch ihre verschiedene Reihen der Veränderungen, und kan nicht aus verschiedenen Reihen verschiedener Substantzen eine Reihe gemacht werden. Ja endlich, so bald man sich gedencket, daß ich aus diesen verschiedenen Reihen der Veränderungen eine machen will, so muß man sich bey einer jeden Reihe einer jeden Substantz eine bestimmte erste und letzte gedencken, welche zusammen

gethan, und hernach eine Reihe ausmachen sollen. Aber so bald man sich auch dieses gedencket, so gedencket man sich nicht mehr unendliche Reihen der Veränderungen. (§. 569.) Man wende sich also mit seiner Einbildungs-Kraft, als woraus nur die gantze Sache von der unendlichen Zeit fliesset, wohin man will, der Verstand kan ihr allezeit begegnen, wenn man die Begriffe davon deutlich erweget.

§. 573.

Weitere Folge.

4) So ist es auch falsch anzunehmen, daß GOtt nur durch die unmittelbare Schöpfung habe alle Substantzen hervorgebracht, hernach aber die andere Schöpfung nicht geleistet. (§. 567.) Es hat auch diese Meynung ihre Anhänger gefunden. Man hat geglaubt, daß GOTT die Materie dieser Welt hervorgebracht habe, die Verbindungen dieser Substantzen aber wären durch natürliche Revolutionen erhalten worden. Und weil man damit nicht in so kurtzer Zeit in seinen Gedancken fertig werden kan; so nimmt man sich längere Zeit darzu, und glaubt deswegen, daß die Tagewercke nicht eben Tage, sondern längere Zeiten gewesen wären, in welchen diese Verknüpfungen erhalten worden. Burnet war dieser Meynung, und andere mehr. Siehe Riebovs instit. Theol. dogmat. p. 769. seqq.

§. 574.

§. 574.

Eine ewige Welt a parte post ist möglich.

Wenn man sich aber gedenckt, daß die Welt ihren bestimmten Anfang genommen habe, und alsdenn gleich ohne Ende durch die wircklichen Substantzen Veränderungen vorgebracht werden, so ist dieses möglich; Alsdenn nemlich hat man eine bestimmte erste Veränderung und Anfang, und die folgenden Veränderungen kommen immer so, wie hinreichender Grund zu ihnen in dem vorigen Zustande angetroffen wird. Es sey nun, daß sie natürlich durch sie hervorgebracht werden, und also hinreichender Grund zu der Wircklichmachung derselben in denen verknüpften Substantzen ist; oder daß sie durch ein Wunderwerck hervorgebracht werden, und also hinreichender Grund in den verknüpften Substantzen ist, daß sie hervorgebracht werden können, und nach ihrem Endzwecke auch, daß sie zur Erhaltung desselben vorgebracht werden müssen. Folglich gedenckt man sich da gar nicht einen progressum in infinitum, (§. 408.) sondern alles, was hier angenommen wird, wird so angenommen, wie es seinen hinreichenden Grund hat. Folglich wie es begreiflich (§. 398.) und möglich ist; (§. 372.) folglich muß auch eine Welt, die ihren bestimmten Anfang hat, deren wirckliche Substantzen aber hernach ohne Ende Veränderungen vorbringen, möglich seyn.

Daher siehet man, daß eine ewige Welt a parte post möglich sey, nicht aber a parte ante. (§. 569.) Mithin ist nicht nöthig etwa anzunehmen, daß entweder diese Welt wieder aufhören würde wircklich zu seyn, oder daß alle endliche Substantzen dereinst blos dauerhaft seyn würden, ohne Veränderungen weiter hervorzubringen, wenn sie nemlich schon so viel Vollkommenheit durch ihre Veränderungen vorgebracht hätten, als ihnen möglich wär. Und dieses beydes darum, damit keine unendliche Zahl in die Veränderungen käm, und der progressus in infinitum nicht angenommen werden müste. Allein es kömmt da kein progressus in infinitum, noch auch eigentlich eine unendliche, ob wol nicht zu bestimmende Zahl der Veränderungen. Man kan ohne mein Erinnern sehen, daß dieser Satz nöthig sey, wenn die ewige Seligkeit und Verdammnis behauptet werden soll.

§. 575.

Warum GOTT die Welt nicht eher erschaffen habe.

Man wird auch nun leichte im Stande seyn, die Frage einiger Vorwitzigen zu beantworten: warum denn doch unser HErr GOtt diese Welt nicht eher erschaffen habe, als es geschehen ist? Denn erstlich kan vor dem Anfange der Welt kein Eher gedacht werden. Dieses bezieht sich schon auf eine Zeit, und erfordert, daß indem das eine wircklich ist, was eher seyn soll, das andere wircklich werden soll. Nun aber entstand die Zeit erst mit dieser Welt. Und das allererste, was auser GOtt wircklich gedacht werden kan, war der bestimmte Anfang der Wircklichkeit der

Welt

Welt; folglich kan da nicht gedacht werden, daß vor dem allererſten noch etwas eher wirklich ſeyn ſolte. Zweytens kan die Frage eigentlich, wenn man es bey dem Lichte beſiehet, nur ſo viel heiſen: warum GOTT nicht eine Welt erſchaffen, welche noch a parte ante eine weit gröſſere Reihe der Veränderungen in ſich faſſete, als dieſe, welche er wircklich gemacht? und ſo heiſt es eben ſo viel: warum GOTT vielmehr dieſe Welt, als eine andere erſchaffen habe. Und darauf antworten wir: weil dieſes die beſte war. Man ſehe des vortreflichen Bilfingers diluc. §. 465.

§. 576.

Urheber dieſer Welt.

GOtt alſo hat dieſe Welt erſchaffen, (§. 566. 567.) und alſo durch Handlungen ſo wol die Subſtantzen, als ihre Verknüpfungen hervorgebracht; (§. 563.) folglich enthält GOtt den Grund der Wircklichkeit dieſer Welt in ſich, in ſo fern er dieſelbe durch Handlungen wircklich geleiſtet hat. Da nun derjenige die würckende Urſache von etwas heißt, in deſſen Handlung der Grund der Wircklichkeit von etwas anderen anzutreffen iſt; ſo muß auch GOtt die würckende Urſache der Welt, und alſo auch der Urheber dieſer Welt ſeyn. Und da die Schöpfung GOtt allein zukommt, (§. 566. 567.) ſo muß auch GOtt der einige Urheber dieſer Welt ſeyn. Und kan nicht gedacht werden, daß er ſich einer Inſtru-

mental-Ursache bey der Schöpfung bedienet. Da nun aber die Schöpfung ein äuseres Werck ist, (§. 449.) so muß die Schöpfung auch allen drey Personen gemein seyn. (§. 531.) Wie sie aber Zueignungsweise denen Personen in GOtt beygelegt werde, ist oben (§. 536. 537. 538.) gewiesen worden. Man vergleiche auch damit, was (§. 564.) gesagt worden. Weil nun aber diesemnach die erste unmittelbare Schöpfung dem Vater beyzulegen ist, (§. 563. 564. 536.) so wird deswegen auch dem Vater hauptsächlich Zueignungsweise die Schöpfung beygeleget.

Daraus sichet man, daß es falsch sey:

1) Wenn man glaubt, daß die Welt durch einen wesentlichen Ausfluß aus dem Wesen GOttes entstanden. GOTT ist der Urheber, und durch eine Handlung GOttes ist die Welt hervorgebracht worden, aber sie ist nicht aus einem wesentlichen Ausflusse entstanden. Zugeschweige, daß dieses der einfachen Beschaffenheit GOttes widerspricht, so wie es auch der Zufälligkeit der Welt zuwider ist, welche, wie das Wesen GOttes nothwendig seyn müste, wenn sie durch einen wesentlichen Ausfluß ihre Wircklichkeit erhielt. Einige Mystici haben dieses gedacht.

2) So kan auch GOtt nicht die formale Ursache der Welt seyn, so daß das Wesen GOttes, und das Wesen dieser Welt einerley sey. Er ist die würckende nicht aber formale Ursache. Spinoza hat dieses gemeynt, und Lau folgt ihm in seinen medit. philos. de Deo mundo et homine. Wir finden auch unter den alten Weltweisen viele, die in dieser Verwirrung gewesen.

3) Es kan auch nicht angenommen werden, daß GOtt, nachdem er die erste Schöpfung geleistet, sich der Engel entweder als Ministerial- oder Instrumental-Ursachen bedienet habe. Welcher Meynung auch einige beygepflichtet haben.

4) Ob wir gleich begreifen, daß GOtt diese Welt erschaffen; so ist es uns doch nicht begreiflich, wie er eigentlich dieselbe hervorgebracht habe. Wir haben zwar einen Begrif von den möglichen und wircklichen, aber von der eigentlichen Art und Weise, wie das blos mögliche zur Wircklichkeit gebracht werden solle, haben wir keinen Begrif, da wir davon nie eine Erkänntnis noch Empfindung haben können. Weigel hat zwar in der Einbildungs-Kraft etwas ähnliches mit der erschaffenden Potentz entdecken

wollen; aber es hincket. Denn diese Einbildungs-Kraft bringt das blos mögliche nicht auser sich zur Wircklichkeit. Unterdeß ist dieses noch wider die zu mercken, welche gar geglaubt haben, daß es der Vernunft widerspreche, wenn man behaupten wolle: daß GOtt die Welt erschaffen habe. Ribov führet diese in seinen instit. Theol. dogm. p. 775. seq. an.

§. 577.

Noch zwey wichtige Folgen daraus.

Daraus, daß GOtt der Urheber dieser Welt ist, lassen sich noch zwo wichtige Folgen herleiten:

1) Da GOtt durch eine Handlung den Grund der Wircklichkeit in sich enthält, da er dieselbe erschaffen. (§. 576.) Die Handlungen GOttes aber keine Veränderung in ihm feste setzen: (§. 431. 490. 465. 466.) so hat auch die Schöpfung nichts in GOtt verändert, oder eine Veränderung mit sich in GOtt verknüpft gehabt. Auch dieses ist von verschiedenen angenommen worden. Die ich hier nicht anführen will, weil man sie schon in des Ribovs instit. Theol. dogm. p. 825. seq. angeführt findet, und da weiter nachlesen kan.

2) Die Schöpfung ist eine Handlung GOttes, wodurch der Welt die Wircklichkeit ertheilet wird. (§. 576.) Da nun die Hand-

Handlung von dem Subjecte selbst, welches handelt, verschieden ist: (§. 426.) so muß auch die Schöpfung der Welt von GOTT selbst verschieden seyn. Folglich ist auch die Schöpfung nicht selbst GOtt, wie dieses *Maccouius* in Theol. Polem. C. IX. Quaest. I. *Suarezius* disp. XX. metaph. L. V. *Becanus*, *Aegidius*, *Thomus de Argentina*, *Martini* und Scheibler angenommen haben. Siehe Reuschens introduct. in Theol. reuel. p. 391. seq.

§. 578.

GOtt hat die Welt erschaffen, (§. 576.) und also durch seine Handlungen dieselbe hervorgebracht. (§. 563.) Nun aber kan GOtt, als der vollkommenste Geist (§. 490.) nicht etwas thun, ohne daß er sich entschlossen dasselbe zu thun. Folglich muß auch GOtt den entschliesenden Willen gehabt haben, diese Welt vor anderen zu erschaffen. Dieser aber hat allezeit das beste zum Bewegungs-Grunde; (§. 495.) folglich muß der Bewegungs-Grund, warum GOtt diese Welt vielmehr, als andere erschaffen, dieser seyn, weil sie die beste war. Folglich muste auch GOTT eine Neigung haben, die beste Welt hervorzubringen. Diese beste Welt aber wird die beste, weil in derselben so viel Vollkommenheit erhalten wird, als in keiner anderen erhalten wird; und mithin denen zu dieser Welt gehöri-

Die antreibende Ursache, warum GOtt diese Welt erschaffen.

hörigen Creaturen so viel Vollkommenheit ertheilet wird, als nur irgend in einer Welt möglich war. Mithin muß GOtt auch die Neigung und die Bewegungs-Gründe gehabt haben, diese Welt vielmehr zu erschaffen, als andere, weil er in dieser Welt diese Creaturen so vollkommen leisten konte, als es nur in einer Welt geschehen konte. Die Neigung nun etwas anders vollkommener zu machen, wird die Gütigkeit genennet; folglich ist die Gütigkeit GOttes auch der Bewegungs-Grund gewesen, warum er diese Welt vielmehr, als andere erschaffen. Und da dasjenige, was einem Geiste Bewegungs-Gründe etwas zu thun giebt, die antreibende Ursache genennet wird; So ist auch die Gütigkeit GOttes die antreibende Ursache gewesen, warum er vielmehr diese, als andere Welten erschaffen. Jedoch können dabey die anderen Vollkommenheiten GOttes nicht gantz ausgeschlossen werden.

§. 579.

Der endliche Endzweck GOttes.

Es ist aus der Lehre von dem Geiste überhaupt ausgemacht, daß ein Geist als Geist, was er will seinen Vollkommenheiten gemäs will, und also um seiner Vollkommenheit will. GOTT hat gewolt diese Welt erschaffen; (§. 578.) folglich muß er auch diese Welt um seiner Vollkommenheiten halber gewolt haben. Entweder also deswegen, daß seine Vollkommen-

menheiten durch diese Welt vermehret, oder nur, daß sie bekannt würden. Das erste ist unmöglich. Da er unendlich ist, (§. 490.) so kan er keinen Zuwachs an Vollkommenheiten haben; (§. 482.) folglich bleibt das andere nur übrig, daß GOTT durch diese Welt die Bekanntmachung seiner Vollkommenheiten hat erhalten wollen. Und also deswegen die beste Welt erschaffen, (§. 578.) weil durch sie am besten seine Vollkommenheiten erkannt werden konten und solten. Da nun der Umfang der göttlichen Vollkommenheiten seine Ehre geben; so hat GOtt diese beste Welt erschaffen, damit die beste Bekanntmachung seiner Ehre dadurch erhalten werden möchte. Dasjenige aber, was ein Geist durch sein Wollen zu erhalten gedenckt, wird der Endzweck genennt, und zwar der endliche, wenn er keinen Endzweck weiter über sich hat, davon er ein Mittel ist. Dahero muß die Bekanntmachung der göttlichen Ehre der Endzweck GOttes seyn, warum er diese Welt erschaffen, und zwar der endliche: weil über diesen Endzweck kein höherer gedacht werden kan, sondern vielmehr alles besondere gute, was GOtt in dieser Welt will, Mittel zu der Erhaltung dieses höchsten Endzweckes werden.

Wie die Schwierigkeiten alle, welche gegen den Satz, daß diese Welt die beste sey, leichte gehoben werden können, habe ich oben gewiesen. Diejenigen, welche geglaubt haben, daß es so pralerisch und ehrgeitzig sey,

daß

daß GOtt die Bekanntmachung seiner Vollkommenheiten zum endlichen Endzwecke haben solte, vergessen vielleicht, was eigentlich Ehrgeitz und Pralerey sey, sonst würden sie dieses nicht glauben. Und wenn sie die Bezeugung der höchsten Gütigkeit GOttes statt dessen zum endlichen Endzwecke machen; so vermischen sie entweder die antreibende Ursache (§. 578.) mit der Endursache, oder sie sagen einerley dem Sinne nach mit uns, nur daß sie sich nicht so gut ausdrucken. Denn diese Gütigkeit GOttes, welche er zeigen und bekannt machen will, gehört entweder auch mit unter die Vollkommenheiten GOTTes, oder nicht. Das erste ist; und es hat entweder GOTT ausschliesungsweise nur allein seine Gütigkeit, nicht aber seine andere Vollkommenheiten bekannt machen wollen, oder er hat auch seine übrigen Vollkommenheiten bekannt machen wollen. Das erste ist falsch und ungereimt. Folglich ist das andere. Und das ist, was wir wollen. Warum streitet man also vergeblich wider uns? Wir haben überdis gesehen, wie so wol aus der gantzen Welt, (§. 556.) als ins besondere aus den Geistern und unserer Seele (§. 557.) die Vollkommenheiten des dreyeinigen GOttes erkannt werden können. Und da nun dasjenige überhaupt ein Spiegel genannt wird, aus wessen Bestimmungen man zur Erkänntnis eines anderen kommen kan, so muß die gantze Welt und alle Creaturen ein Spiegel der göttlichen Vollkommenheiten seyn. Besonders aber die Geister sind, je vollkommner sie sind, auch je vollkommnere Spiegel der Göttl. Vollkommenheiten, weil alsdenn durch sie, um ihrer gröſſeren Aehnlichkeit mit GOtt auch die göttlichen Vollkommenheiten besser und leichter erkannt werden können. §. 580.

§. 580.

Aus dieser antreibenden Ursache, (§. 578.) und aus dieser Absicht (§. 579.) hat also GOtt diese Welt erschaffen. Die Art und Weise nun, wie sie GOtt hervorgebracht, muß gewiß dieser Absicht gemäs seyn. Aber wir sind nicht im Stande durch die Vernunft dieselbe zu bestimmen. Wir sehen nicht alles, was zur besten Welt ins besondere gehöret, deutlich, vollständig, ausführlich ein; und können also auch nicht sagen, wie eigentlich diese beste Welt aufs beste hervorgebracht werden solle. So viel haben wir gesehen, daß die andere Schöpfung sowol mit der ersten zugleich, als auch nach derselben nach und nach geleistet werden könte. (§. 563.) Welches aber von beyden wircklich geschehen sey, sagt uns die Vernunft nicht. Gnug, daß wir so viel wissen, daß beydes mit der natürlichen Erkänntnis bestehen kan. Die heilige Schrift aber giebt uns genauere Nachricht. Sie versichert uns, daß, nachdem die erste Schöpfung geleistet, nach und nach die andere vollbracht worden wär, und daß dieses alles in sechs Tagen geschehen. Moses giebt uns davon gleich in dem ersten Capitel seiner Bücher hauptsächlich Nachricht. Man findet auch diese Tage-Wercke in allen Abhandlungen der lehrenden Gottesgelahrheit. Ich will mich daher nicht dabey aufhalten, sondern will nur einige allgemeine Anmerckungen davon geben.

Wie die Welt erschaffen in sechs Tagen.

§. 581.

§. 581.

Einige allgemeine Anmerckungen über die sechs Tagewercke.

Diese allgemeinen Anmerckungen, welche ich hier nur über die sechs Tage-Wercke der Schöpfung zu geben willens bin, sind folgende:

1) Man muß wider alle Regeln der Auslegungs-Kunst handeln wollen, wenn man die Beschreibung, welche uns Moses von der Schöpfung giebt, gantz uneigentlich verstehen will. Eine historische Beschreibung duldet diese Auslegung nicht. Und solte dieses Capitel uneigentlich ausgelegt werden, so müste man entweder das folgende auch uneigentlich auslegen, oder ein zur Ergäntzung der Geschichte unentbehrliches Stück fehlen lassen wollen. Zumal da sonst nirgends in der heiligen Schrift so umständlich, und dem Endzwecke nach von der Schöpfung, als da geredet wird.

2) So wie die heilige Schrift überhaupt nicht zum Endzwecke hat, daß sie uns gelehrt machen, und von denen Dingen, welche in ihr mit vorkommen, eine wissenschaftliche und umständliche Erkänntnis beybringen will; sondern nur uns so viel zu erkennen giebt, als zu unserer Wohlfahrt dienlich, und den Rath GOttes von unserer Seligkeit zu verstehen nöthig ist; so ist es auch bey der Geschichte von der Schöpfung. Man wartet also vergeblich, wenn man hier etwa eine Natur-Wissen-

schaft

schaft erlangen will, wie die sogenannten Mosaischen Physici dasselbe thun.

3) Ueberhaupt siehet man aus der gantzen Erzehlung Mosis, daß GOtt immer von den unvollkommneren Geschöpfen zu den vollkommneren in der anderen Schöpfung gegangen sey. Und daß er allezeit das vorher erschaffen, was zur Vollkommenheit des hernach vorzubringenden erfordert wird.

4) GOtt hat auch dadurch, daß dieses nach und nach geleistet worden, seine Vollkommenheiten, und daß er dreyeinig sey, bekannt gemacht, wie es seine Absicht erforderte. (§. 576. 579.)

5) Es sind uns aber die Sachen so vorgestellet worden, wie wir nach unserer Stellung in dieser Welt dieselben uns vorstellen müssen. Daher wir manches nach der optischen Wahrheit erklären müssen. Z. B. von den zwey grosen Lichtern, Sonne und Mond, welche uns optisch die grosen Lichter sind.

6) Es ist uns auch nicht alles benamet worden, was GOtt an jedem Tagewercke erschaffen, sondern nur das nöthigste, und was hauptsächlich unser Sonnen-Systema und unsere Erde anbetrift. Daher man nach der ausdehnenden Erklärung (per interpretationem extensiuam) um

der Gleichheit des Grundes schliesen kan, was er an jedem Tage auf und an den andern Welt-Cörpern geleistet habe.

Diese letztere Anmerckung kan bey diesem Falle angewendet werden. Die heilige Schrift giebt uns Gewisheit, daß auser uns noch andere Geister, die Engel genennet werden, wircklich seyn. Und gewis, die Geister sind es, die hauptsächlich die Ehre GOttes bekannt machen können. Diese können sie erkennen und andern bekannt machen. Und da also aufs beste die Ehre GOttes durch diese Welt hat bekannt gemacht werden sollen; (§. 579.) so stimmt es mit diesem göttlichen Endzwecke vollkommen überein, daß so viel und vielerley Geister in dieser Welt sind, als nur in ihr haben seyn können. Die heilige Schrift aber giebt uns keine eigentliche Nachricht, wenn eher diese Geister und Engel erschaffen worden. Und es sind deswegen verschiedene Meynungen entstanden.

1) Einige meynen, daß die Engel vor dieser Welt schon erschaffen gewesen wären. Allein diese Meynung kan gar nicht statt finden. Endliche Geister setzen eine Verbindung ihrer mit der Cörper-Welt voraus; (§. 65.) und es kan nicht gedacht werden, daß dieser Theil der Geister-Welt eher erschaffen worden, als die gantze Welt, die diese in sich fasset; (§. 564.) oder als die Cörper-Welt, mit welcher die Geister-Welt in Verknüpfung stehet. (§. 65.)

2) Andere und zwar die meisten glauben, sie wären am ersten Tagewercke der Schöpfung hervorgebracht worden. Weil da GOTT alle Substantzen, und also alle einfache Dinge her-

hervorgebracht. Allein ob es zwar wahr ist, daß die Substantz dieser Geister selbst, wie auch unsere Seele an diesem ersten Tage erschaffen worden; so folgt doch nicht, daß sie an diesem Tage mit der Cörper-Welt in ihre gehörige Verknüpfung gesetzt, und zu ihren in dieser Welt hervorzubringenden Veränderungen zuerst bestimmt worden wären; dieses konte an diesem Tage noch nicht geschehen, da selbst die Cörper-Welt noch nicht vollkommen da war. Und so wenig als dieses von der Seele des Menschen gilt, so wenig gilt es auch von den Engeln. Man setzt umsonst voraus, daß sie nicht mit der Cörper-Welt verknüpft wären, und keinen organischen Cörper hätten. Da doch das Gegentheil oben gezeigt worden. (§. 65. 59.)

3) Wieder andere glauben, daß sie am anderen Tagewercke der Schöpfung erschaffen wären. Die Gründe aber, die angegeben werden, sind sehr schwach. Man sagt, weil ihrer im 104. Psalm, v. 4. bey dem anderen Tagewercke Meldung geschiehet. Aber, wie folgt daraus, daß sie an diesem Tage erschaffen seyn? Man spricht: weil in der Erzehlung Mosis bey dem andern Tagewercke nicht ständ, daß alles hervorgebrachte sehr gut wär, wie es bey dem übrigen ständ. Und dieses wär deswegen geschehen, weil einige unter den Engeln gefallen wären. Aber wer hat denn dieses bewiesen, daß es darum geschehen? so wird es auch bey dem sechsten nicht stehen dürfen: denn die Menschen sind auch gefallen. Und es stehet um der genauen Verknüpfung des andern Tagewerckes mit dem dritten zweymal bey dem dritten Tagewercke.

4) Soll ich meine Meynung sagen, so wie es andern erlaubt gewesen ist, die ihrige vorzubringen, so ist sie diese: GOtt hat alle Geister am ersten Tagewercke, wie alle einfache Dinge erschaffen. Aber daß sie gehörig mit der Cörper-Welt verknüpft, und zu ihren in dieser Welt vorzubringenden Veränderungen bestimmt worden sind, diß ist, wie bey dem Menschen, am sechsten Tagewercke geschehen. Und ich nehme dieses um des Grundes, den ich in der sechsten Anmerckung gegeben, an. So wie nemlich die Seele des Menschen durch ihren Cörper, der ihr am sechsten Tagewercke gegeben, erst gehörig mit der Cörper-Welt verknüpft, und durch den lebendigen eingeblasenen Othem zu ihren Veränderungen in der Welt bestimmt wurde, nachdem der Wohnplatz schon zubereitet, und der Dunst-Kreis und Atmosphäre schon da war; so ist eben der Grund, warum andere entweder auf einen beständigen Wohnplatz der Welt wohnende, oder in denen Atmosphären sich befindende, und von einem Welt-Cörper zum andern sich frey bewegende Geister an eben diesem Tage, nach ihrer Beschaffenheit, mit der Cörper-Welt verknüpft worden sind. Jedoch will ich mich wegen dieser Meynung nicht zancken, oder sie jemand aufdringen. Ich glaube aber, daß sie am besten gegründet sey.

§. 582.

GOtt hat alle Geister in einer glückseligen Natur erschaffen.

Alle endliche Geister, welche zu dieser Welt gehören, hat GOtt also, wie alle Substantzen dieser Welt erschaffen, (§. 576.) sie gehörig mit der Welt verknüpft, und zu ihren in dieser Welt hervorzubringenden Veränderungen bestimmt.

stimmt. (§. 567.) Es ist aber dieses die beste Welt, (§. 578.) in welcher so viel Vollkommenheit zu erhalten ist, als nur in einer Welt möglich war. Und daher muß auch die Einrichtung derselben und die Verknüpfung der Geister sowol unter sich, als mit der Cörper-Welt so beschaffen seyn, daß eines das andere in der Erhaltung seiner Vollkommenheit nicht hindert, so, daß nach der ersten göttlichen Einrichtung es unmöglich wär, daß gewisse Geister ihre Vollkommenheit erhalten könten; (§. 58. 59.) folglich muß GOtt nicht nur in der unmittelbaren Schöpfung einem jeden Geiste, so wie allen Substantzen, so viel Vollkommenheit wircklich mitgetheilet haben, als sein Wesen in sich fasset, als welches seine nothwendigen Vollkommenheiten sind, die er als ein Ding dieser Art besitzt; sondern auch durch seine Verknüpfung mit den andern Creaturen, und die Bestimmung zu seinen in dieser Welt hervorzubringenden Veränderungen muß sein innerer und äuserer Zustand so eingerichtet seyn, daß er nach dieser Einrichtung ungehindert zu weiteren Vollkommenheiten fortgehen könte. Darauf aber kommt es an, wenn ein Geist in einer glückseligen Natur erschaffen seyn soll; (§. 79.) folglich hat auch GOTT alle zu dieser Welt gehörige Geister gut, und mit einer glückseligen Natur erschaffen, und sie alle in einen solchen Zustand gesetzt, in welchem sie alle glückselig seyn können.

Ich sage, GOTT hat alle zu dieser Welt gehörige Geister mit einer glückseligen Natur erschaffen. Denn wir wissen nicht aus der Vernunft, wie viel darzu gehören. (§. 58.) Ob gleich dieses sehr und höchst wahrscheinlich ist, daß wir es nicht allein seyn, um welcher willen diese Welt erschaffen sey. Denn da nach dem göttlichen Endzwecke seine Ehre bekannt gemacht werden soll. (§. 579.) Diese aber nur von Geistern erkannt werden können, als welche, vermittelst ihres Verstandes, von dem, was nicht durch die Sinne gefasset werden kan, urtheilen können; so ist auch diese Welt hauptsächlich um der Geister willen erschaffen. Die Cörper-Welt also ist eigentlich um der Geister-Welt hervorgebracht, und dient also mittelbar zur Verherrlichung des Namens GOttes, weil die Geister aus deren Betrachtung zur Erkänntnis und Lobe GOttes geführt werden können. Nun ist es freylich unwahrscheinlich, daß blos um der Menschen willen, so viele tausend Welt-Cörper, von welchen wir doch Blutwenig Nutzen haben, solten erschaffen seyn; sondern es ist anständiger, sie eben wie unsere Erde vor Wohnplätze der Geister zu halten. Dadurch bekäm man einen Begrif von der Menge und Subordination derer Geister, die in dieser Welt wircklich wären. Und die Stadt GOttes wär um so viel prächtiger, wenn so viele tausend tausend Millionen Geister den Namen GOttes verherrlichen. Alle diese nun müssen der göttlichen Einrichtung dieser Welt nach mit einer glückseligen Natur erschaffen seyn. Und dieses kan auch nicht anders angenommen werden, wo man GOTT nicht zum Urheber des Bösen machen will. Denn die wesentlichen Vollkommenheiten, und also die Natur

des

des Geistes an sich, (§. 27. 28.) müssen da seyn, wo sie nur wircklich seyn sollen. Wären sie nun doch unglückselig erschaffen, so müste er sie in eine böse Verknüpfung gesetzt, oder sie zu bösen Veränderungen selbst bestimmt haben. Und in beyden Fällen wär GOTT Urheber des Bösen. Welches doch falsch ist. (§. 146.) Hingegen ist GOTT dadurch, daß er sie in diese glückselige Verfassung setzt, unschuldig an dem Verderben derer, die sich etwa durch ihre Freyheit, die ihnen GOtt nicht nehmen kan, in einen unglückseligen Zustand setzen. Davon hernach mehr geredet werden soll, und auch in dem allgemeineren Theile ist schon diese Lehre überhaupt durchgeführet worden

§. 583.

Was nun von allen Geistern gelten muß, das muß auch von dem Menschen wahr seyn. Folglich müssen auch diese von GOTT mit einer glückseligen Natur erschaffen seyn. (§. 582. 166.) Nachdem ich also bis hieher überhaupt von der Schöpfung der Welt und ihrer vollkommen Einrichtung gehandelt. Komme ich nun ins besondere auf den Zustand, in welchem GOtt die Menschen erschaffen hat. Dabey ich nur vorläufig erinnern will: wir sehen durch die Erfahrung, daß die Menschen nach und nach erzeuget werden. Da alsdenn ihr organischer Cörper erst gehörig mit ihrer Seele verknüpft wird. Mithin hat GOtt nicht alle Menschen gleich am sechsten Tage Wercke der Schöpfung auf einmal mit ihrem organi-

Welche Menschen von GOtt in diesen Zustand versetzt sind.

schen Cörper begabt, (§. 581.) sondern lässet nach und nach natürlicher Weise die Menschen gebohren werden. Wie viel nun GOTT am sechsten Tage Wercke hervorgebracht, kan freylich aus natürlicher Erkänntnis nicht ausgemacht werden. Die heilige Schrift giebt uns wieder hier Nachricht, und ersetzt diesen Mangel der natürlichen Erkänntnis. Sie versichert uns, daß Adam und Eva von GOtt erschaffen worden, und daß diese die Stamm-Eltern des gantzen menschlichen Geschlechtes sind. Gewiß muß die beste Welt dieses erfordert haben, daß GOtt die Menschen vielmehr natürlicher Weise nach und nach gebohren werden läßt, als daß er sie auf einmal wunderthätig hervorgebracht hätte. Wir werden auch unten davon noch einen besonderen Grund angeben können, wenn wir auf die Zurechnung des Falles der ersten Eltern kommen. Hier muß ich dieses nur bemercken. Denn wenn wir nun von dem glückseligen Zustande, in welchen die Menschen ursprünglich von GOTT erschaffen worden sind, reden sollen; so siehet man daher von selbst, daß dieses nur auf Adam und Eva gehet, welche von GOtt wunderthätig in diesen Zustand versetzet worden sind. Denn wie es mit den übrigen Menschen ergangen, soll schon gezeigt werden.

Ich will mich auf den Spas dererjenigen nicht einlassen, welche Präadamiten angenommen haben. Denn er hat eben so viel Grün-

Gründe vor sich, als der Urheber der Schrift, der da hat behaupten wollen, daß die Weibs-Personen keine Menschen sind.

§. 584.

Dieser vollkommene Zustand, in welchem die Menschen von GOtt erschaffen worden, wird nun das Ebenbild GOttes genennet. Und es wird gesagt, daß GOtt diese Menschen nach seinem Ebenbilde geschaffen habe. Und damit die Abhandlung dieses Zustandes desto brauchbarer werde, will ich die Namen behalten, welche man diesem Zustande beygeleget hat. Da ist es aber auch nöthig, daß die Zweydeutigkeit des Wortes gehoben werde. Denn das Wort Ebenbild und Ebenbild GOttes wird sowol bey denen Weltweisen, als auch bey denen Gottesgelehrten, und in der Schrift in verschiedener Bedeutung genommen. Ich will diese Bedeutungen deswegen aus einander setzen, und zeigen, welche hier die unsrige ist, wenn wir von denen nach dem Ebenbilde GOttes erschaffenen Menschen reden.

Das Wort, Ebenbild, ist sehr zweydeutig.

§. 585.

Wenn wir nun auf den Gebrauch zu reden der Weltweisen mercken, als worauf wir zuerst unsere Aufmercksamkeit richten wollen, weil auch diese verschiedene Bedeutungen des Worts bey denen Gottesgelahrten gefunden werden; so finden wir, daß das Wort Bild, oder Ebenbild in einem weitläuftigeren und engeren Ver-

Was ein Bild und Ebenbild, nach dem Gebrauche der Weltweisen zu reden, überhaupt bedeute.

stande genommen werde. Ueberhaupt siehet man bey allen Bedeutungen, daß das, was ein Bild von dem andern seyn soll, ein Zeichen von dem andern seyn soll. Ein Zeichen ist dasjenige, was uns den Gedancken von einer andern Sache erreget. Da nun die Gedancken von abwesenden Dingen durch die Einbildungs-Kraft erreget werden; so muß auch das Zeichen den Gedancken der bezeichneten Sache durch die Einbildungs-Kraft erregen. Nun aber ist bekannt, daß die Einbildungs-Kraft den Gedancken einer anderen Sache entweder um ihrer Aehnlichkeit, oder um ihrer Verknüpfung mit der anderen erreget. Und daher bekommen wir auch eine gedoppelte Art von Zeichen, solche nemlich: da das Zeichen um seiner Aehnlichkeit mit der bezeichneten Sache, und solche, da das Zeichen um seiner Verknüpfung mit der bezeichneten Sache, den Gedancken der bezeichneten Sache erregen. Ich habe mir nicht vorgenommen, alle besondere Arten der Zeichen zu bestimmen. Ich will hier nur dieses auf die besonderen Bedeutungen des Wortes Ebenbild anwenden.

§. 586.

Diese Bedeutungen werden ins besondere angegeben.

Nun wollen wir die Bedeutungen des Wortes Ebenbild und Bild aus einander setzen, welche nach dem Gebrauche zu reden der Weltweisen mit ihm verknüpft werden.

1) In

1) In allgemeinester Bedeutung wird schon ein jedes Zeichen auch ein Bild von einer Sache genennet. Man wird finden, daß man zu sagen pflegt, daß wo man ein Zeichen einer Sache antrift, es ein Bild derselben sey. Wiewol diese Bedeutung ist gar zu allgemein, und muß die Sache genauer bestimmt werden, wenn wir auf die eigentlichere Bedeutung kommen wollen.

2) Ein Zeichen, das um seiner Verknüpfung mit der bezeichneten Sache den Gedancken derselben erreget, wird auch ein Bild, ein Spiegel von der bezeichneten Sache genennet. Auch diese Bedeutung ist noch nicht die Haupt-Bedeutung des Wortes. Sie ist aber doch gebräuchlich. Das Feuer ist ein Bild der Hitze, der Angst, die ein verbrennender empfindet, um der Verknüpfung dieser mit dem Feuer. Und so werden schon alle Creaturen Bilder und Spiegel GOttes genennet, durch welche er sich bekannt gemacht, in so fern sie mit ihrem Schöpfer verknüpft sind, und man von der Würckung auf die Erkänntnis der damit verknüpften Ursache kommen kan.

3) Ein Zeichen, das um seiner Aehnlichkeit mit der bezeichneten Sache den Gedancken derselben erreget, wird

wird ein Bild oder Ebenbild von derselben genennet. Und dieses zwar ist die allgemeineste Haupt-Bedeutung des Wortes. Die Sonne ist ein Bild eines regierenden Fürsten, in so fern einige Aehnlichkeit unter beyden angetroffen wird. Und so sind also die Creaturen Bilder und Ebenbilder GOttes, in so fern sie mit GOTT einige Aehnlichkeit haben. Und es ist schon gewiesen worden, wie diese bey allen Substantzen angetroffen werde. (§. 557.) Nun aber kan noch bestimmet werden, wie diese Aehnlichkeit beschaffen seyn soll. Und daraus folgen noch besondere Bedeutungen des Wortes. Daher kommt es, daß

4) ein Zeichen, das um seiner Aehnlichkeit, welche es mit der bezeichneten Sache nur ihrem Geschlechte nach hat, den Gedancken derselben erreget, ein Ebenbild von der anderen genennet wird. Und so sind alle Substantzen von GOtt Bilder und Ebenbilder. Denn in dem, daß sie Substantzen sind, kommen sie mit GOtt überein, welcher auch eine Substantz ist. (§. 490.) Besonders aber heißt

5) ein Zeichen, das um seiner Aehnlichkeit, welche es mit der bezeichneten Sache ihrer Art nach hat, den Gedan-

dancken dieſer Sache erreget, ein Bild und Ebenbild derſelben. Und in dieſem Verſtande ſind alle Geiſter Ebenbilder GOttes, als welcher auch als ein Geiſt (§. 490.) einer Art mit ihnen iſt. Und je vollkommner alſo ein Geiſt iſt, je ähnlicher iſt er GOtt, je ein vollkommner Ebenbild muß er auch von GOtt ſeyn. Daher wird auch

6) ein Geiſt, der in einem glückſeligen Zuſtande gedacht wird, ein Ebenbild GOttes genennet. Und in dieſem Verſtande waren die Menſchen Ebenbilder GOttes in ihren vollkommnen urſprünglichen Zuſtande, in welchen ſie mit einer glückſeligen Natur und Zuſtande erſchaffen waren. (§. 583.) Und wenn die Menſchen nach dem Falle noch Ebenbilder GOttes genennet werden, ſo geſchiehet es in der vorhergehenden Bedeutung, in ſo fern ſie nemlich Geiſter ſind. Man ſiehet aber hierbey, daß in dieſem Verſtande alle glückſelige Geiſter Ebenbilder GOttes genennet werden können. Denn ſie ſind glückſelige Geiſter, GOtt auch. Ja je glückſeliger ſie ſind, je mehr werden ſie GOtt ähnlich, und je mehr können ſie Ebenbilder GOttes genennet werden.

§. 587.

§. 587.

Die besondereste Bedeutung des Wortes Ebenbild, wie auch des hieroglyphischen Zeichens und Sinnbildes.

Das Wort Ebenbild wird in einer noch genaueren Bedeutung genommen, und dem Hieroglyphischen Zeichen und Sinnbilde entgegen gesetzt. Da ist nemlich ein Ebenbild ein Zeichen, welches um der Aehnlichkeit seiner Bestimmungen, in so fern es ein eintzelnes Ding ist, mit des andern eintzelnen Dinges seinen eintzelnen Bestimmungen den Gedancken dieser bezeichneten Sache erreget. Gegentheils ist ein Hieroglyphisches Zeichen ein Zeichen, welches um der Aehnlichkeit der allgemeineren Bestimmungen, welche ein eintzelnes Ding mit einem anderen eintzelnen Dinge gemein haben, den Gedancken dieses andern bezeichneten Dinges erreget. Ein Sinnbild aber ist ein Zeichen, welches um der Aehnlichkeit eines allgemeinen Dinges mit einem anderen allgemeinen den Gedancken dieses anderen bezeichneten erreget. Da nun aber keine Creatur, wenn sie, nachdem ihre Art bestimmt ist, aus ihren individuellen Bestimmungen erwogen wird, GOtt ähnlich ist: denn da sind sie endlich, GOtt aber unendlich; so kan auch in diesem Verstande keine Creatur ein Ebenbild von GOtt seyn. Allein es können sowol eintzelne Dinge, als allgemeine in ihren allgemeinen Bestimmungen eine Aehnlichkeit mit GOtt, oder einer Eigenschaft desselben haben; und daher können von GOtt sowol Sinnbilder, als auch Hieroglyphische Zeichen gemacht werden.

Daß

Daß der Begrif von dem Ebenbilde auch in diesem hier angegebenen Verstande gebräuchlich ist, kan daher gesehen werden. Wenn ein Mahler ein Ebenbild von einem Menschen machen soll, und er hat gleich sowol nach dem Geschlechte, als Art des Menschen, die Aehnlichkeit getroffen, nicht aber nach den eintzelnen Bestimmungen dieses eintzelnen Menschen; so leugnet man doch noch, daß er ein Ebenbild gemacht, und in seiner Abschilderung den andern getroffen habe. Setze, er habe eine gewisse Manns-Person abbilden sollen; er habe auch einen Kopf und Cörper einer Manns-Person entworfen, und also, in so fern die Art erwogen wird, die Aehnlichkeit getroffen; allein an statt, daß jener eine grose Nase hätte, sähe man in seinem Bilde ein kleines Näsgen, statt eines grosen Mauls, fände man ein kleines, und so weiter, so wird man doch, weil die Aehnlichkeit noch in diesen eintzelnen Bestimmungen dieser eintzelnen Dinge fehlet, leugnen, daß das verfertigte Bild ein Ebenbild von dem abzuschildernden sey. Gegentheils findet man auch in diesen Bestimmungen eine gute Aehnlichkeit, so wird jeder sagen, daß es ein gutes Ebenbild von der Sache sey. Es hat also seine Richtigkeit, daß der Begrif des Ebenbildes in diesem Verstande auch genommen wird. Aber es ist auch alsdenn gewiß, daß in diesem Verstande kein Mensch noch irgend eine Creatur ein Ebenbild von GOTT seyn kan. Und eben darinne haben es die dummen Heyden versehen, daß sie in diesem Verstande das Wesen des unsichtbaren in ein Bild des sichtbaren und vergänglichen verwandelt haben, ob man gleich nicht sagen kan, daß alle unter ihnen sich so gröblich vergangen hätten.

ten. Viele unter ihnen haben vielmehr die Sachen, als Hieroglyphische Zeichen und Sinnbilder angesehen, welche der dumme Pöbel hernach vor Götter angenommen hat. Und die Wut des Pöbels hat viele Weisen und Verständige zurück gehalten, daß sie die Wahrheit nicht freymüthig bekennet haben. Man begreift auch, daß mit Rechte in der Schrift das Verbot gegeben wird: Du solt dir kein Bildnis machen, noch irgend ein Gleichnis, weder des, das droben im Himmel, noch unten auf der Erden, noch unter der Erden ist, bete sie nicht an, und diene ihnen nicht. Was aber den Begrif des Hieroglyphischen Zeichens und Sinnbildes anbetrift, so werden sie zwar vielmals verwechselt, und vor eines gehalten. Sie können aber noch so unterschieden werden, wie ich die Begriffe davon angegeben habe. So ist z. B. ein gewisser gleichseitiger Triangel, oder der Dreyfaltigkeits-Ring ein Hieroglyphisches Zeichen von der Dreyeinigkeit. Warum? diese eintzelnen Dinge haben in allgemeinen Bestimmungen, daß drey einer Grösse und Wesens eines ausmachen, eine Aehnlichkeit, nicht aber in den besonderen Umständen: Denn da sind diese drey in GOTT unendliche Personen, in dem Zeichen aber sind es Linien. Ferner, so ist eine Sonne, die ein Land bescheinet und fruchtbar macht, ein Sinnbild eines Landes-Fürsten. Warum? Landes-Fürste und Sonne überhaupt, sind allgemeine Dinge, die in allgemeinen Bestimmungen eine Aehnlichkeit haben, um welcher das Zeichen ein Sinnbild, ein **Emblema**, pflegt genennet zu werden.

§. 588.

§. 588.

Die Theologiſchen Bedeutungen des Wortes Ebenbild.

Bey denen Gottesgelehrten wird das Wort Ebenbild eben in ſo verſchiedener Bedeutung genommen, als es bey denen Weltweiſen geſchahe. Ich will daher dieſe Bedeutungen nicht wiederholen, die ich umſtändlich genug ſchon angegeben habe. Zweyerley will ich hier noch ins beſondere bemercken. Erſtlich, daß die Haupt-Bedeutung, die wir hier in unſerer Abhandlung brauchen werden, wieder dieſe ſeyn wird, daß unter dem Ebenbilde GOttes, nach welchem Adam und Eva erſchaffen worden, die Aehnlichkeit, welche ſie, als von GOtt mit einer glückſeligen Natur, und alſo in einem glückſeligen Zuſtande erſchaffene Geiſter, bekommen haben, verſtanden werde. Zweytens wird auch Chriſtus das Ebenbild des Vaters genennet. Denn da die andere Perſon der Gottheit in Chriſto ſich perſönlich mit der menſchlichen Natur vereiniget, (§. 548.) welche aber das Ebenbild GOttes, und des Vaters heiſet; (§. 518.) ſo kan auch Chriſtus das Ebenbild des Vaters genennet werden.

§. 589.

Urheber des Ebenbildes GOttes in den Menſchen.

Adam und Eva ſind Geiſter, welche von GOtt in einem glückſeligen Zuſtande und alſo mit einer glückſeligen Natur erſchaffen worden ſind; (§. 582. 583.) folglich ſind ſie auch

nach dem Ebenbilde GOttes erschaffen worden. GOtt also enthält, da er Adam und Eva erschaffen, den Grund der Wircklichkeit des Ebenbildes durch eine Handlung in sich, (§. 563.) und ist daher GOtt Urheber des Ebenbildes, (§. 576.) und zwar der einige. (§. 566.) Dieses aber, daß GOtt Adam und Eva nach seinem Ebenbilde erschaffen, ist ein äuseres Werck; (§. 449.) folglich ist es allen drey Personen gemein (§. 531.) und daher ist der dreyeinige GOtt Urheber des Ebenbildes. Der Vater nemlich hat alle zu Seel und Leib erforderliche Substantzen an sich hervorgebracht, der Sohn dieselben gehörig verknüpft, der Heilige Geist aber hat sie zu ihren in dieser Welt hervorzubringenden Veränderungen zuerst bestimmet, welches uns die heilige Schrift durch das Einblasen eines lebendigen Odems vorstellet. Warum aber Zueignungsweise einer jeden Person diese Schöpfung des Menschen nach dem Ebenbilde GOttes beygelegt werden könne, ist aus dem klar, was ich gleich beygebracht habe. Man vergleiche damit, was ich oben (§. 536. 537. 538.) gezeiget habe. Ja man kan auch den Grund sehen, warum ins besondere diese Schöpfung des Menschen nach dem Ebenbilde dem Vater zugeeignet wird. Denn es verhält sich hier eben wie bey der Schöpfung der Welt überhaupt. (§. 576.)

Einige Väter der Kirche haben Christum auch zur exemplarischen Ursache des Ebenbildes und also zum Muster machen wollen, nach welchem Adam und Eva erschaffen wären. Allein dieser Ausdruck ist ungemein zweydeutig. Und ich halte davor, es sey besser, sich desselben zu enthalten. Will man es von der göttlichen Natur nehmen, so kan nicht Ausschliesungsweise gesagt werden, daß die andere Person der Gottheit nur das Muster wär, nach welchem der Mensch erschaffen, sondern es gehören auch die erste und dritte Person hieher. Verstehet man die menschliche Natur Christi, welche vollkommen war, so kan dieses in gehörigem Verstande noch wol gesagt werden.

§. 590.

Was überhaupt zu dem Ebenbilde GOttes erfordert werde.

Was nun also überhaupt zu dem glückseligen Zustande gehöret, in welchen Adam und Eva von GOtt erschaffen worden, das gehöret auch zu dem Ebenbilde GOttes. (§. 588.) Darzu muß nun sowol der innere als äuseer Zustand derselben gerechnet werden. Bey dem inneren Zustande aber, auf welchen es auch hauptsächlich ankömmt, hat man überhaupt wieder auf zwey Stücke acht zu geben. Erstlich müssen sie hinreichende Kräfte von GOtt bekommen haben, solche Handlungen hervorzubringen, wie es ihre Glückseligkeit erfordert: denn diese Kräfte erfordert die Natur des Menschens an sich betrachtet schon, (§. 67. 70.) und müssen folglich den Menschen, welche wircklich erschaffen wer-

den sollen, auch mitgetheilet werden. Zweytens müssen alle ihre Kräfte auch zu diesen zu ihrer Wohlfahrt gehörigen Handlungen bestimmt worden seyn, so daß sie vielmehr diese als gegenseitige Handlungen zu übernehmen Grund haben, und sich nicht durch gegenseitige Bemühungen zu unrechten Handlungen selbst hindern. (§. 582.)

§. 591.

Warum das Ebenbild GOttes natürlich ist.

Ich will daraus einige allgemeine Folgen herleiten, ehe ich zur besonderen Betrachtung derer zum Ebenbilde GOttes erforderlichen Stücke fortschreite. Die Kräfte, die dem Menschen als Menschen zukommen, gehören zur Natur des Menschen als Menschen (§. 67. 70.) ihre Bestimmung aber zu guten Handlungen erfordert ihre glückselige Natur. (§. 79.) Denn auf solche Art können die Menschen ungehindert zu weiteren Vollkommenheiten fortschreiten, und sich also glückselig machen. Und daher wird auch das Ebenbild GOttes natürlich genennet. Nicht als wenn dasselbe durch die Natur ihnen zugeeignet worden wär: denn es war ihnen anerschaffen. (§. 589.) Auch nicht, als wenn es nicht könte verlohren gehen, so lange sie die Natur des Menschens, an sich erwogen, haben sollen; denn diese können sie behalten, und es kan doch die überwiegende Bestimmung ihrer Kräfte zum Guten,

und

und also auch das Ebenbild GOttes wegfallen. Es wird nemlich das Ebenbild GOttes nicht allein durch das nothwendige, sondern auch zufällige natürliche erhalten. (§. 590.) Es wird nur deswegen natürlich genennet, weil, wenn die Natur des Menschens in seiner Vollkommenheit und also in einem glückseligen Zustande gedacht werden soll, auch dieses, was zu dem Ebenbilde erfordert wird, bey ihr angetroffen werden muß.

§. 592.

Daraus kan man also sehen, daß diejenigen irren, welche glauben, daß das Ebenbild GOttes noch eine besondere Vollkommenheit sey, welche GOtt Adam und Eva, nachdem er ihnen ihre Kräfte und die gesetzmäsige Bestimmung derselben ertheilet, noch zur Zugabe gegeben habe. Und welches ihnen wieder genommen werden könte, ohne daß deswegen der Mensch so übel sich dabey befände. Wie verwirret müssen die Gedancken derer seyn, die dieses glauben? Wo soll alsdenn diß Ebenbild gesessen haben? wie sahe es aus? was war es? So geht es, wenn man seiner Meynung mehr als der Wahrheit nachhängen will. Hätte man sich es nicht vorgenommen, daß man den Zustand nach dem Falle, da eben dieses Ebenbild den Menschen genommen seyn soll, nicht vor so gefährlich oder böse halten

Diejenige irren, welche glauben, daß das Ebenbild GOttes auser dem was besonderes gewesen sey.

wolte, so würde man auf eine so ungereimte Meynung nicht verfallen. Es ist vielmehr dargethan, daß das Ebenbild auf alle Kräfte des Menschen und deren regelmäsige Bestimmung zu Handlungen sich erstrecket. (§. 591.) Wo will man nun noch zwischen diese Kräfte und ihre Bestimmung in einen Winckel ein Päckgen Ebenbild hinsetzen?

§. 593.

Das Ebenbild kömmt ihnen wie eine Fertigkeit zu.

Wenn man entweder nicht hinreichende Kraft hat, etwas auszurichten, oder gehindert wird, seine Kraft, die man zu etwas hat, anzuwenden, so sagt man, daß einem etwas schwer sey. Es muß gegentheils dasjenige leichte zu thun seyn, zu welchem man hinreichende ungehinderte Kräfte hat. Da nun die Menschen vermöge des Ebenbildes hinreichende Kräfte hatten, solche Handlungen, wie es ihre Glückseligkeit erfordert, vorzubringen; sie auch darzu schon bestimmt waren, und sich nicht selbst hinderten; der äusere Zustand aber von GOtt auch harmonisch eingerichtet seyn muß; (§. 590. 58. 59.) so haben Adam und Eva, vermöge des Ebenbildes, eine Leichtigkeit die Handlungen zu ihrer Glückseligkeit einzurichten gehabt. Darauf aber, daß man eine Leichtigkeit etwas zu thun hat, kömmt es an, wenn einem etwas wie eine Fertigkeit zukommen soll; daher muß auch das Ebenbild wie eine Fertigkeit den Menschen zugekommen seyn, in so

so fern man darauf siehet, wie sie, vermöge desselben ihre Handlungen zu ihrer Glückseligkeit haben einrichten können.

Dieses ist es, was die Gottesgelehrten sagen wollen, wenn sie behaupten: Imago DEI fuit habitualis. Wir werden hernach diejenigen daraus widerlegen, welche angenommen haben, daß Adam und Eva in statu purorum naturalium von GOTT erschaffen worden.

§. 594.

Wie das Ebenbild GOttes verlohren gehen kan, wird überhaupt gezeiget.

Da also das Ebenbild GOttes hinreichende und zu guten Handlungen überwiegend bestimmte Kräfte des Menschen erfordert; (§. 590.) so gehet dasselbe verlohren, wenn dem Menschen nicht mehr hinreichende und zum guten überwiegend bestimmte Kräfte zukommen. Wenn dieses nun etwas genauer betrachtet wird, so muß man auf zweyerley mercken:

1) Was die Kräfte selbst anbetrift, so können diese nicht wegfallen, so lange der Mensch noch wircklich seyn, und menschliche Natur haben soll. (§. 590.) Dieses aber kan geschehen: diese Kräfte haben ihre Vermögen in sich, diese nun werden entweder schlechthin oder unter gewissen Umständen der Substantz erwogen. Und daher kan man eine nöthige Eintheilung machen, daß die Vermögen einer Substantz entweder schlechthin oder Beziehungsweise erwogen werden

müssen. Geschiehet nun das erste, so können diese Vermögen weder ab- noch zunehmen in einer Substantz; sondern nach der Gröse und Beschaffenheit der Kraft selbst an sich erwogen, müssen auch die Vermögen allezeit gleich gros und beschaffen seyn, und weil sie in dieser Kraft alsdenn allein gegründet seyn, so müssen sie auch, so lange diese Kraft diese Kraft seyn soll, und also einerley Grund da ist, einerley Vermögen, und also gleich grose und von gleicher Beschaffenheit behalten. Aber die besondern Umstände können verschieden seyn. Sie können diesem Vermögen Hinderniße legen, daß sie nicht so ausgeübet werden können, als es sonst geschehen könte. Diese Hinderniße können nach der Verschiedenheit der Zustände von verschiedener Beschaffenheit und Gröse seyn. Die Menschen selbst können dieses durch ihr Beyspiel lehren, deren einer darzu in seinem Zustand ungeschickter wird, als der andere, da sie sonst als Menschen darzu geschickt wären. Daher kömmt es nun, daß Beziehungsweise die Vermögen verkleinert werden können. Da man nun auch die Gröse der Kraft aus der Gröse der Vermögen pflegt zu beurtheilen; so siehet man, daß Beziehungsweise die Kräfte der Menschen verkleinert werden können. Um dieser

Hin-

Hinderniſſe nun kan es auch geſchehen, daß die Kräfte nicht mehr zureichend ſind, dasjenige zu erhalten, worzu ſie ſonſt hinreichend waren. Und ſo ſiehet man, wie bey dieſem erſten Stücke das Ebenbild GOttes verlohren werden kan. Nicht als wenn die Subſtanzen und Kräfte die zum Menſchen als Menſchen gehören, verkleinert würden; ſondern weil der Menſch ſich in ſolche Zuſtände verſetzen kan, in welchen Beziehungsweiſe ſeine Kräfte nicht mehr hinreichend ſind, die Handlungen ſo hervorzubringen, wie es ihre Wohlfahrt erfordert, ja ſo gar, daß ihnen ſelbſt das Vermögen darzu fehlet.

2) Was die Beſtimmung ihrer Kräfte zu guten Handlungen anbetrift, ſo kömmt ihnen dieſe nicht nothwendig zu, ſondern wie alle ihre Handlungen zufällig ſind, ſo muß ihnen auch dieſe Beſtimmung zufällig zukommen. Und deswegen wird auch das Ebenbild GOttes zufällig genennet, und geſagt, daß es den Menſchen nicht weſentlich und nothwendig zukomme. Sie können ſich durch Schein-Güter verblenden laſſen, und ſich zum Böſen beſtimmen; Sie können darinne Fertigkeiten und überwiegende Neigungen zum Bö-

sen erhalten, und deswegen das Ebenbild verlieren.

§. 595.

Was insbesondere zu dem Ebenbilde GOttes gerechnet wird.

Nun werden wir ins besondere die Stücke, die zum Ebenbilde GOttes gehören, bestimmen, und zeigen können, wie es mit einem jeden beschaffen gewesen seyn müsse. Es wurde überhaupt durch die Aehnlichkeit erhalten, welche Adam und Eva in ihrem ursprünglich-vollkommnen Zustande, das ist, wie sie von GOtt mit einer glückseligen Natur erschaffen worden, zukam. Nun aber ist in GOtt lauter Vollkommenheit; (§. 490. 482.) folglich müssen wir auch bey dieser Aehnlichkeit nur auf die Vollkommenheiten sehen, welche den Menschen in diesem ersteren glückseligen Zustande mitgetheilet worden sind. Dahin müssen nun sowol die Vollkommenheiten des inneren als des äuseren Zustandes gerechnet werden. (§. 590.) Was den inneren Zustand anbetrift; so betrachtet man da entweder die wesentliche vollkommne Einrichtung des Menschens allein, oder man betrachtet auch die zufälligen ihnen zukommenden Vollkommenheiten zugleich mit. Siehe Darjes instit. Iurisprudentiae vniuerf. Praecognosc. §. 2. 3. Geschiehet das andere, so erweget man entweder die geistlichen Vollkommenheiten der Seele, oder die vollkommne Beschaffenheit des Cörpers. Das erste wird hauptsächlich das

Eben-

Ebenbild GOttes genennet. (imago DEI primaria.) Denn darinne waren die Menschen als vollkommne Geister GOTT hauptsächlich ähnlich, (§. 586.) alle übrige Vollkommenheiten des Cörpers und seines Verhältnisses gegen Geschöpfe werden in weiterem Verstande (imago DEI secundaria) zu dem Ebenbilde GOttes gerechnet: Was den äuseren Zustand anbetrift; so erweget man die Menschen entweder in Beziehung auf GOTT und die Engel, oder andere unvernünftige Creaturen. Das sind alle Stücke, die zum vollkommnen Zustande der Menschen, und zum Ebenbilde GOttes gerechnet werden können, und gerechnet werden. Wir wollen jedes ins besondere erwegen.

§. 596.

Von dem ersten Stücke des Ebenbildes GOttes der wesentlichen Beschaffenheit des Menschen.

Erstlich also wird zu dem Ebenbilde GOttes die wesentliche Beschaffenheit des Menschens an sich erwogen gerechnet. (§. 595.) Darzu aber gehöret die menschliche Seele, welche mit ihrem Cörper in Verknüpfung ist. Und daher

1) hauptsächlich die Seele. Diese ist GOtt ähnlich,

a) in so fern sie ein Geist ist, und kan in so fern auch ein Ebenbild von GOtt in weiterem Verstande heisen. (§. 586. no. 5.)

b) In so fern ihre drey wesentlichen Actus erwogen werden, in welchen sie, wiewol nach und nach und nicht vollkommen subsistiret, da GOtt in seinen drey wesentlichen Actibus jederzeit auf einmal höchst vollkommen subsistiret. (§. 557.) Und dadurch wird der Mensch ein Bild des dreyeinigen GOttes.

2) In noch weitläuftigerem Verstande gehöret dahin der Cörper des Menschen. (§. 586. no. 4.) Dieser giebt nur ein Bild von GOtt, in so fern überhaupt sein Geschlechte, daß er vollkommen sey, erwogen wird. Nemlich der menschliche Cörper als menschliche Cörper ist geschickt die Veränderungen zu leisten, welche erfordert werden, wenn die Seele, die ihrer Natur gemäse Veränderungen hervorbringen soll. Und ist daher auch

3) mit der Seele auf eine so vollkommne Art verknüpft worden, daß die Veränderungen und Handlungen des einen Theils, welche nach seiner Natur erfordert werden, nicht die Veränderungen und Handlungen des andern Theils verhindern; sondern sie stimmen vielmehr in ihren Veränderungen überein, und sind vollkommen mit einander verbunden. (§. 79.)

§. 597.

Das andere Hauptstück des Ebenbildes.

Wir schreiten zu dem anderen Stücke des Ebenbildes der vollkommen geistlichen Beschaffenheit der menschlichen Seele in ihrem ursprünglichen Stande der Vollkommenheit, als worauf es auch hauptsächlich bey dem Ebenbilde GOttes ankömmt. (§. 595.) Wenn wir nun auf das, was wir auser dem Wesen noch in unserer Seele antreffen, mercken; so betrachtet man entweder ihre oberen Kräfte, oder die untern, welche mit den obern übereinstimmen. Und wenn die oberen erwogen werden, so erwget man entweder ihre Vollkommenheit des Verstandes, oder des Willens. Mithin werden wir hier auf dreyerley wieder zu mercken haben.

1) Auf die Vollkommenheit des Verstandes in diesem glückseligen Zustande.

2) Auf die Vollkommenheit des Willens.

3) Auf die vollkommne Uebereinstimmung der unteren Kräfte der Seelen mit denen oberen.

§. 598.

Des andern Stückes erster Theil, die Vollkommenheit des Verstandes

Was nun also das erste anbetrift, worauf wir bey dem Ebenbilde GOttes in Betrachtung der Seele zu sehen haben; so ist es die Vollkommenheit des Verstandes, welche den

Men-

wird genauer angefangen zu erwegen.

Menschen in diesem ursprünglich vollkommenen Zustande zu gekommen. (§. 597.) Auch hierbey müssen wir wieder die Sache genauer aus einander setzen. Bey dieser Vollkommenheit des Verstandes nemlich siehet man entweder auf die Beschaffenheit des Vermögens, oder auf die wirckliche Erkänntnis des Verstandes, welche den Menschen in diesem Zustande zugekommen ist. Was also

1) die Vollkommenheit des Vermögens selbst anbetrift, welche den Menschen in diesem Zustande zukommt: so muß folgendes bemerckt werden. Die Seele eines Menschen nemlich hat schlechthin als Seele eines Menschen einerley und gleich grose Vermögen in ihrem Verstande; allein in diesem glückseligen Zustande waren keine Hinderniße, um welcher das gantze Vermögen der Menschen nicht hätte ausgeübet, und dadurch Beziehungsweise kleiner werden können; (§. 594.) sondern es musten vielmehr ungehindert alle Vermögen des Verstandes ausgeübet werden können. Und mithin die Vermögen des Verstandes so gros in diesem glückseligen Zustande seyn, als es nur in einer menschlichen Seele in ihrem ursprünglich vollkommnen Zustande seyn konte.

§. 599.

§. 599.

2) Was aber die wirckliche Erkänntnis anbetrift, welche den Menschen in diesem Zustande zugekommen ist; so haben wir auch hier auf zwey Stücke unsere Auffmercksamkeit zu richten. Es muß erstlich gewiesen werden, daß den ersten Eltern eine wirckliche Erkänntnis in diesem Zustande zugeeignet werden müsse; und es muß zweytens gezeigt werden, wie es mit dieser Erkänntnis, welche ihnen zugekommen, beschaffen gewesen. Wenn nun

Daß Adam und Eva eine wirckliche Erkänntnis zugekommen sey.

Erstlich zu erweisen ist: daß denen ersten Eltern in ihrem ersten Stande der Vollkommenheit eine wirckliche Erkänntnis zugekommen sey; so kan dieses aus verschiedenen Gründen erhärtet werden: Ich will davon folgende Gründe angeben:

1) Man gedencke sich, daß den Menschen in diesem Zustande keine wirckliche Erkänntnis zukommen solle; so wären in der Seele des Menschen nur blos allein seine Vermögen gewesen. Nun ist es unleugbar, daß die Vorstellungen wirckliche Bestimmungen der vorstellenden Kraft sind; sollen nun gar keine Vorstellungen in dem Verstande der Menschen gewesen seyn, so wär die Seele noch nicht völlig bestimmt (non omnimode determinata) gewe-

wesen, da sie wircklich gewesen wär. Es ist aber schon aus der Logic bekannt, daß alles wirckliche Ding ein eintzelnes Ding seyn, und völlig bestimmt seyn muß; sonst hat man noch einen allgemeinen Begrif, wie es hier wäre, weil die Seele blos nur dasjenige an sich hätte, was ihr blos um des Wesens halber zukömmt, aber noch keine Modificationen. Diese allgemeine Begriffe aber sind nicht, ohne völlig bestimmt zu seyn, wircklich; folglich kan auch die Seele des Menschen nicht, ohne völlig bestimmt zu seyn, von GOtt wircklich gemacht worden seyn. Mithin muß sie in ihrem Vermögen des Verstandes auch wirckliche Vorstellungen und also Erkänntnis gehabt haben.

2) Wir haben gesehen, daß GOTT alle erschaffene Substantzen zu denen Veränderungen, die sie in dieser Welt hervorzubringen haben, bestimmen müsse; (§. 564.) folglich muß auch GOTT die hervorgebrachten Seelen der von ihm hervorgebrachten Menschen des Adams und Eva zuerst wircklich zu ihren Veränderungen bestimmt haben, und zwar so, daß sie ihre Handlungen ungehindert zu ihrer Wohlfahrt hervorbringen können. (§. 590.) Nun aber sind ja die Bestimmungs-Gründe derer Neigungen und Handlungen der Seele Vorstellungen; folglich muß

auch

auch GOtt denen ersten Eltern Vorstellungen, und daher Erkänntnis mitgetheilet haben, welche hinreichend ist, daß sie vermöge derselben ungehindert ihre Handlungen zu ihrer Glückseligkeit hervorbringen können.

3) Darzu kan noch gerechnet werden, theils, daß ihr Vermögen ungehindert und viel geschwinder, vermöge der schon von GOtt in ihnen erregten Erkänntnis, weitere Uebungen hat anstellen können: (§. 598.) theils, daß GOtt in diesem Zustande ihnen beständig auf eine viel nähere Weise hat gegenwärtig seyn können, als es jetzt geschehen kan, welches auch hernach weiter gezeigt werden wird. Dadurch aber hat es auch geschehen können, daß ihnen GOtt beständig zu ihrer Wohlfahrt nöthige Erkänntnis hat mittheilen können.

Die heilige Schrift giebt noch mehr Gründe dar. Wie hätte Adam können denen Thieren ihre Namen geben, wenn er nicht eine wirckliche Erkänntnis gehabt hätte? wie konte er in vollkommner Gerechtigkeit und Heiligkeit erschaffen seyn, wenn keine Erkänntnis ihm beygewohnt hätte, vermöge welcher er das Gute von dem Bösen hätte unterscheiden, und nur das Gute erwählen können?

§. 600.

Die Beschaffenheit der wirklichen Erkänntnis der ersten Eltern überhaupt.

Es kam also Adam und Eva eine wirckliche Erkänntnis zu, (§. 599.) wie war aber dieselbe beschaffen? Ueberhaupt ist schon gezeigt worden, daß GOTT sie mit einer solchen wircklichen Erkänntnis erschaffen, die hinreichend war, daß sie ungehindert ihre Handlungen zu ihrer Glückseligkeit einrichten konten. (§. 599. no. 2.) Wenn nun aber diese Beschaffenheit genauer zergliedert wird, welches nun geschehen muß, so ist wieder zweyerley zu mercken: wir müssen theils auf den Gegenstand derselben, theils auf ihre Form oder Beschaffenheit in Betrachtung ihrer Klarheit sehen. Beydes wird sich daraus herleiten lassen, weil diese Erkänntnis der ersten Eltern so beschaffen gewesen seyn muß, daß sie zu einer ungehinderten Einrichtung ihrer Handlungen zu ihrer Glückseligkeit hinreichend gewesen seyn muß. Nun wissen wir, daß ein Mensch unmöglich seine Glückseligkeit ungehindert und natürlicher Weise erhalten kan, es sey denn, daß er seinen Pflichten Genüge leistet. Dieses aber kan nicht geschehen, es sey denn, daß er die Gegenstände, gegen welche die Pflichten gerichtet sind, kenne, und von dem, was er um ihrer willen zu leisten hat, eine solche Erkänntnis hat, die ihn zu denen zu leistenden Handlungen sattsam antreibt, mithin eine lebendige Erkänntnis. Man lasse es an einem oder dem andern fehlen, so ist

es

es nicht möglich, daß die Handlungen ohne Hindernis zur Beobachtung seiner Pflichten, und also zur Erhaltung der Glückseligkeit angewendet werden könten. Folglich müssen auch die ersten Eltern eine wircklich hinreichende Erkänntnis der Gegenstände gehabt haben, gegen welche ihre Pflichten gerichtet sind, und sie müssen eine lebendige Erkänntnis von dem gehabt haben, was sie in Betrachtung dieser Gegenstände zu leisten haben.

§. 601.

Die Gegenstände der wircklichen Erkänntnis der ersten Eltern.

Was nun also die Gegenstände anbetrift, von welchen die ersten Eltern eine wirckliche Erkänntnis gehabt haben; (§. 600.) so muß dahin gehören

1) hauptsächlich GOtt: Ich habe schon gezeigt, (§. 579.) daß die Verherrlichung des Namens GOttes mit unserer zu erhaltenden Glückseligkeit unzertrennlich verknüpft wär. Und da überdiß die gantze Welt, und also auch diese ersten Eltern zur Verherrlichung des Namens GOttes erschaffen; (§. 579.) so musten freylich die Menschen auch gegen GOtt die Pflichten beobachten, welche zur Verherrlichung des Namens GOttes dieneten. Folglich auch eine darzu hinreichende Erkänntnis GOttes haben. Und um diese müssen sie um so vielmehr auch bekümmert gewesen seyn,

je mehr ihnen bey der Beobachtung ihrer Pflichten auf die Leistung derer, die auf GOtt gerichtet sind, angekommen ist.

2) Sie selbst: denn es ist unmöglich, daß sie ihre Vollkommenheiten und Glückseligkeit erhalten und befördern könten, es sey denn, daß sie sich selbst gehörig erkannt hätten.

3) Die Welt: und dieses zwar theils in Ansehung der Creaturen, welche sie zu der Erhaltung ihrer Wohlfahrt zu gebrauchen hatten, als welches sonst nicht gehörig geschehen konte, wenn sie nicht eine hinlängliche Erkänntnis davon gehabt hätten, theils aber, weil die Beschaffenheit dieser Welt, je mehr sie erkannt wird, desto mehr Bewegungs-Gründe darbietet, GOtt den Urheber derselben zu verherrlichen. Zu welcher Verherrlichung sie aber, wenn sie ihre Wohlfahrt erhalten wolten, verpflichtet waren.

4) Besonders aber gehören hieher diejenigen Creaturen, welche mit ihnen in einer genaueren Verbindung waren; als welche sie gehörig zu ihrer zu erhaltenden Wohlfahrt gebrauchen musten, welches aber nicht geschehen konte, wenn sie nicht von ihrer Beschaffenheit unterrichtet gewesen wären.

§. 602.

§. 602.

Die Beschaffenheit oder Form dieser Erkänntnis.

Nun ist die Beschaffenheit und Form dieser Erkänntnis noch zu betrachten. Wir wissen schon so viel, daß diese Erkänntnis eine lebendige Erkänntnis habe seyn müssen. (§. 600.) Hätten sie sich durch alle diese Erkänntnis nicht zur Beobachtung ihrer Pflichten antreiben lassen; so wär es gewiß nicht möglich, daß sie wircklich ihre Glückseligkeit ungehindert hätten erhalten sollen. Aber eben deswegen muß auch diese Erkänntnis eine gute klare Erkänntnis gewesen seyn: denn sonst hätten sie das gute von dem bösen, das bessere von dem schlechteren nicht sattsam unterscheiden, und ihrer Pflicht gemäs das bessere dem schlechteren und bösen vorziehen können. Da aber nun diese Erkänntnis ein hinreichendes Mittel zur Erhaltung des Endzwecks ihrer Wohlfahrt in sich enthalten muste, (§. 600.) darauf es ankommt, wenn die Erkänntnis weislich seyn soll; so müssen die ersten Eltern eine weisliche Erkänntnis gehabt haben.

Darinne versehen es eben jetzo die meisten Menschen. Ich will jetzo derer nicht Meldung thun, welche in ihrem Leben nichts weiter eben erkannt haben, als was ihnen ihre Sinne zu erkennen gegeben haben, so weit aber auch ein Vieh kommt: Lasset uns andere erwegen, welche noch ihre Vermögen des Verstandes in einer weiteren Erkänntnis üben; sie versehen es doch auf eine gedoppelte Weise. Erstlich in Betrachtung des Gegenstandes.

Man bleibt vielmals bey Sachen stehen, die doch zu unserer Wohlfahrt nicht nöthig sind. Eine alte Grabschrift; ein Römischer Schuh, eine andere Lesung in Schriftstellen und dergleichen belustiget viele so, daß sie GOttes und ihrer dabey vergessen. Ja viele suchen nur in solchen Sachen verständig, witzig, scharfsinnig zu werden, damit sie desto künstlicher durch sie sündigen können. Und die andern, die auch noch um eine Erkänntnis von GOtt und ihren Pflichten bekümmert seyn, bleiben doch bey einer todten Erkänntnis stehen. Sie erhalten keine weisliche Erkänntnis davon, indem sie sie nicht zu einem Mittel anwenden wollen, ihre Pflichten nach dieser Einsicht einzurichten.

§. 603.

Zweene Abwege sind bey der Erkänntnis der ersten Eltern zu vermeiden.

Man hat aber bey dieser heilsamen Erkänntnis der ersten Eltern zweene Abwege zu vermeiden, welche auch von einigen betreten worden sind, weil es die Menschen nur zu gewohnt sind, auszuschweifen. Es muß nemlich der Sache nicht zu wenig und nicht zu viel gethan werden.

1) Man darf nicht glauben, als wenn Adam und Eva in diesem ersten Zustande nur blos die Vermögen zur Erkänntnis und derer darauf sich gründenden Neigungen und Abneigungen bekommen, noch nicht aber zu einer wircklichen Erkänntnis bestimmet gewesen wären, und daher gleich gut, wie sie nur gewollt hätten, sich zu Vor-

Vorstellungen und Neigungen hätten bestimmen können. Dieses ist es, was man den *statum purorum naturalium* nennet. In diesen nun wird Adam und Eva so einfältig als ein paar Kindergen vorgestellet. Allein da ihnen in diesem Zustande eine wirckliche Erkänntnis zugekommen, (§. 599.) sie auch bestimmt gewesen sind, vielmehr ihre Veränderungen zur Erhaltung ihrer Wohlfahrt, als gegenseitig, vorzubringen; (§. 602. 599. no. 2.) so kan dieser Zustand nicht mit Wahrheit den ersten Eltern beygelegt werden.

2) Man muß aber auch nicht die Sache so hoch treiben, und alle nur mögliche menschliche Wissenschaft Adam und Even beylegen wollen. Auch sie waren endlich und würden also auch ihre Erkänntnis nach und nach haben erweitern und ihre Klarheit vermehren können. Es würde auch vieles in damaligem Zustande zu ihrer Wohlfahrt nichts genutzt haben, wenn sie auch die Erkänntnis davon gehabt hätten. Das Verderben der Menschen hat vieler Sachen Erkänntnis unentbehrlich gemacht, welche in ihrem Stande der Vollkommenheit gar wohl entbehret werden konten, ohne im geringsten ihrer Wohlfahrt zu schaden. Es ist in der That spashaft, wenn man Adamen zum Erfinder aller Künste und Wissenschaften

machen will. Und bey meiner Treue, mich wundert, daß die Peruquenmacher nicht schon so listig gewesen sind, und Adamen zum ersten Peruquenmacher und ihren Ober-Aeltesten gemacht haben. Sie würden ihre Meynung mit so viel und noch scheinbareren Gründen vertheidigen können, als man sonst mit Gewalt dem Adam die Erfindung anderer Künste beylegt. Die Schönheit des Cörpers des Adams würde auch recht schönes Haar erfordern. Nun wär das Haar nicht schöner, als wenn es wie eine Peruque wär; folglich hätte er Haar wie eine Peruque gehabt. Dadurch hätte man die Kunst auch gelernet. Und Adam könte dadurch, ohne daß er es selbst gewust hätte, der erste Peruquenmacher werden, wie jener bey dem Moliere ohne sein Wissen Docter war, und darzu geprügelt wurde. Nur die Mahler, welche den Adam mit einem vermutzten Haar abmahlen, würden übel hier wegkommen, und wohl gar einen Proceß deswegen mit den Peruquenmachern an den Hals kriegen. Kurtz es ist zu einer heilsamen Erkänntnis nicht unentbehrlich, daß sie sehr weitläuftig und demonstrativ ist. Und man hat nicht hinreichenden Grund, wenn man die ersten Eltern zu den grösten Polyhistern und Demonstranten machet.

§. 604.

§. 604.

Der andere Theil des andern Stückes des Ebenbildes, die Vollkommenheit des Willens, wird angefangen abzuhandeln.

Nachdem wir die Vollkommenheit des Verstandes der ersten Eltern betrachtet haben, müssen wir nun auf die **Vollkommenheit des Willens** gehen. (§. 597.) Auch diese ist unentbehrlich, wenn man ungehindert zu seiner Glückseligkeit soll gelangen können. Sie besteht in der beständigen überwiegenden Neigung zum wahren Guten. Und wie kan man glückselig seyn und bleiben, ohne beständig um wahre Güter sich zu bestreben, und ungehindert dieselbe auf sich zu beziehen? Es muste daher auch diese Vollkommenheit des Willens den ersten Eltern beygelegt werden. Und dieses ist auch daraus noch zu erweisen: Es hatten die ersten Eltern eine lebendige Erkänntnis von dem Guten und Bösen. (§. 602.) Da nun die lebendige Erkänntnis der hinreichende Grund zur Einrichtung der Neigungen und Handlungen ist, so müssen sie auch, da ihre Erkänntnis wahr gewesen, eine richtige Einrichtung ihrer Neigungen gegen das Gute und Böse gehabt haben; folglich auch beständig in diesem vollkommenen Zustande nach wahren Gütern eine überwiegende Neigung gehabt haben. Und also muß auch ihr Wille vollkommen gewesen seyn. Man kan daher in diesem Zustande der Vollkommenheit den ersten Eltern keine böse Begierden und Lüste beylegen.

§. 605.

Die ersten Eltern waren vollkommen heilig.

Wessen Wille vollkommen ist, der wird heilig genennet. Und mithin ist derjenige heilig, der eine beständige überwiegende Zuneigung zu wahren Gütern hat, und das Böse verabscheuet. Da nun die ersten Eltern in ihrem ursprünglichen Stande der Vollkommenheit diese Vollkommenheit des Willens hatten; (§. 604.) so waren auch die ersten Eltern in diesem Stande der Vollkommenheit heilig. Und zwar vollkommen heilig: Es wurde nemlich ihre Heiligkeit und überwiegende Neigung zum guten durch keine mit unterlaufende böse Begierden gestöret und geschwächet, (§. 604.) sondern alle ihre Neigungen giengen vielmehr auf wahre Güter. Da nun aber GOTT die Menschen mit dieser wircklichen lebendigen Erkänntnis erschaffen, (§. 599. no. 2.) aus welcher diese Heiligkeit flieset; (§. 604.) so hat auch GOTT die ersten Eltern in vollkommener Heiligkeit erschaffen.

§. 606.

Sie waren auch vollkommen gerecht.

Eben aus dieser Heiligkeit, welche den ersten Eltern in ihrem Zustande der ursprünglichen Vollkommenheit zukam, (§. 605.) folgt auch ihre vollkommene Gerechtigkeit. Wenn das Wort Gerechtigkeit in seinem gantzen Umfange genommen wird, so bedeutet es die denen Gesetzen gemäse Einrichtung der Handlungen. Da nun derjenige, der seine Handlungen den

Ge-

Gesetzen gemäs einrichten soll, immer so die Handlungen hervorbringen muß, wie wahre Güter erhalten werden; dieses aber geschiehet, wo eine beständige überwiegende Neigung dazu da ist; welche aber die ersten Eltern in diesem Stande der Vollkommenheit hatten; (§. 605.) so müssen auch diese ersten Eltern in ihrem Stande der ursprünglichen Vollkommenheit eine vollkommne Gerechtigkeit gehabt haben.

Dadurch, daß sie ihre Handlungen so eingerichtet hätten, wie es ihre zu erhaltende wahre Güter erfordern, würden sie dieselbe zu Mitteln zur Erhaltung ihres guten Endzwecks angewendet haben, folglich weislich in ihren Handlungen verfahren seyn; und weil sie diese Handlungen um der überwiegenden Neigung sich sowol, als auch ihre Nachkommen vollkommner zu machen, so eingerichtet haben, so müssen sie gütig verfahren seyn. Da nun die durch die Weisheit bestimmte Güte die Gerechtigkeit genennet wird; so siehet man auch, wie nach diesem Begriffe den ersten Eltern in ihrem Stande der Vollkommenheit die Gerechtigkeit zukommt. Und wenn einem das seinige geben, in weiterem Verstande so viel heißt, als so handlen, als wie es die Vollkommenheiten desselben erfordern; So müssen auch die ersten Eltern in ihrem ersten Zustande die Vollkommenheit einem jeden das seine zu geben gehabt haben, und nach diesem Begriffe gerecht gewesen seyn. Sie müssen in der Beobachtung ihrer Pflichten gegen GOtt sich selbst, und andere Creaturen so gehandelt haben, wie es ihre und dieser anderen Vollkommenheiten erfordern.

Man

Man siehet also, daß es wahr sey, daß GOtt, da er diese ersten Eltern nach seinem Ebenbilde erschaffen, er sie in vollkommner Gerechtigkeit und Heiligkeit erschaffen habe. Und eben dadurch sind sie GOtt, der der Gerechteste und Heiligste ist, sehr ähnlich gewesen. (§. 586. no. 6.)

§. 607.

Die ersten Eltern konten auch nicht fallen.

Ich habe schon oben gezeigt, daß ein endlicher Geist falle, wenn er in seinem Stande der Vollkommenheit eine überwiegende Neigung zum Bösen bekommt. Und der kan auch nicht fallen, der hinreichende Kräfte und Neigung zum Guten hat. Da nun die ersten Eltern in ihrem Zustande der Vollkommenheit hinreichende Kräfte (§. 594.) und Neigung zum Guten (§. 604.) hatten; so konten auch die ersten Eltern in diesem Zustande nicht fallen. Nicht, als wenn es nicht möglich gewesen wär, daß sie hätten fallen können, denn davon werden wir in folgender Abhandlung das Gegentheil sehen; sondern nur, daß es möglich gewesen wär, daß sie auch hätten nicht fallen können.

§. 608.

Der dritte Theil des anderen Stückes des Ebenbildes GOttes.

Nun müssen wir noch die Uebereinstimmung der unteren Vermögen in dem Stande der Vollkommenheit mit den oberen betrachten. (§. 597.) Daß überhaupt diese Uebereinstimmung den ersten Eltern in diesem ihren vollkommnen Zustande zukomme, ist

schon

schon daher zu erweisen. Da GOtt dieselbigen in ihrer glückseligen Natur erschaffen, (§. 583.) welche aber die Vollkommenheit erfordert, die einem neu erschaffenen Geiste in seiner Art beygeleget werden kan, (§. 582.) diese Vollkommenheit aber auch die Uebereinstimmung aller Vorstellungen und Neigungen erfordert; (§. 79.) so müssen auch alle, und also die obern und unteren Vorstellungen und Neigungen der ersten Eltern in diesem Zustande mit einander übereingestimmet haben. Man setze einen Streit zwischen ihnen, so ist schon Unglückseligkeit da, welche aber in diesem ersten Zustande nicht statt findet. (§. 582.)

§. 609.

Was diese Uebereinstimmung eigentlich erfordert.

Lasset uns diese Uebereinstimmung der oberen und unteren Kräfte der ersten Eltern noch etwas genauer überlegen. Wir haben gesehen, daß zur Uebereinstimmung erfordert wurde, daß verschiedenes durch einen allgemeinen Grund bestimmt wurde. (§. 224.) Der allgemeine Grund nun, worzu die verschiedenen Vermögen zu bestimmen sind, ist die durch die Verherrlichung des Namens GOttes zu erhaltende Glückseligkeit der ersten Eltern. (§. 579.) Soll aber dieser Endzweck erhalten werden, so muß der Verstand die darzu erforderlichen Pflichten bestimmen, und der Wille dieselben auszurichten geneigt seyn. (§. 582.) Die sinnlichen Vorstellungen und Neigungen aber müs-

müssen nach diesem Willen, als Mittel zur Erhaltung dieses durch Verstand und Willen zu bestimmenden Endzwecks angewendet werden. Denn sonst können sie nicht durch diesen Endzweck zur Erhaltung desselben bestimmet werden, noch mit den obern Kräften, welche eben diesen Endzweck bestimmen, übereinstimmen. Verstand und Wille also müssen die sinnlichen Vorstellungen und Neigungen so lencken, wie sie Mittel zur Erhaltung ihres Endzwecks werden, und die sinnlichen Vorstellungen und Neigungen müssen sich ohne Hindernis zu diesem zu erhaltenden Endzwecke lencken lassen. Und dieses ist eben das Beherrschungs-Recht, welches dem Verstand und Willen in dem Menschen über die unteren Kräfte zukömmt. Soll also die Uebereinstimmung der obern und unteren Kräfte erhalten werden, so müssen dieselben ohne Hindernis ihre Veränderungen so hervorbringen, als es das Beherrschungs-Recht des Verstandes und Willens erfordert.

§. 610.

Uebereinstimmung der sinnlichen mit den verständlichen Vorstellungen.

Erstlich müssen wir noch ins besondere die Uebereinstimmung der sinnlichen Vorstellungen mit denen verständlichen erwegen, ehe wir auf die Neigungen kommen. Darzu muß folgendes gerechnet werden:

1) Die Sinne müssen nicht auf solche Gegenstände gelencket werden, deren in den Sinnen erregte Erkänntnis zur Wohlfahrt

fahrt nicht dienlich, sondern vielmehr schädlich ist, denn sonst streiten sie wider den zu erhaltenden Endzweck.

2) Die Sinne müssen den Verstand in der Hervorbringung seiner zu seinem Endzwecke erforderlichen Vorstellung nicht hindern. Sie müssen folglich die Aufmercksamkeit, Ueberlegung und Vergleichung der Sachen, wodurch der Verstand zu wahren deutlichen ausführlichen vollständigen Begriffen des Guten und Bösen gelanget, nicht stören oder hindern. Denn sonst können Schein-Güter vor wahre gehalten, und die Unglückseligkeit befördert werden.

3) Sie Sinne müssen sich auf die Gegenstände ungehindert allein lencken lassen, deren Vorstellungen zuerst durch sie erreget werden, und zur Erhaltung der Wohlfahrt erhalten werden müssen; bey der Hervorbringung dieser Vorstellungen müssen sie den Verstand nicht stören in seiner Aufmercksamkeit. Sie müssen auch nicht das Endurtheil über die Güte und Böse dieses Gegenstandes fällen, sondern dieses dem Verstande nach gnugsamer Ueberlegung überlassen. So werden sie dienliche Mittel zur Erhaltung des Endzwecks des Verstandes und Willens, und so stimmen die sinnlichen Vorstellungen mit den verständlichen überein. (§. 609.)

Da nun aber den ersten Eltern in ihrem vollkommenen Zustande diese Uebereinstimmung zugekommen; (§. 608.) so müssen ihre Sinne sich auch so gegen ihren Verstand verhalten haben.

Wir werden hernach sehen, daß in diesem Zustande ihre sinnlichen Gliedmasen noch vortreflicher und schärfer, als jetzt gewesen sind; und daher sind sie auch noch bessere Mittel gewesen zur Erhaltung des Endzwecks des Verstandes, als jetzo. Und haben auch deswegen besser mit dem Verstande übereinstimmen können. Wir finden aber in der Erfahrung, daß jetzt bey den Menschen diese Uebereinstimmung fehlet. Und dieses ist eine Quelle, woraus so viel Uebel flieset.

§. 611.

Uebereinstimmung der sinnlichen Neigungen mit denen verständlichen.

So müssen auch die sinnlichen Neigungen mit denen verständlichen derer ersten Eltern in ihrem vollkommnen Zustande übereingestimmet haben. (§. 608. 609.) Und mithin

1) Müssen die sinnlichen Neigungen derselben nicht denen Neigungen des Verstandes widerstreiten.

2) Sie können also auch nicht so widerstreiten, daß die verständlichen nicht können ausgeübet werden, wie der Wille sie beschlossen auszuführen. Dieses ist es, was zum Streite zwischen Fleische und Geiste gehöret: es darf also bey denen ersten Eltern kein Streit zwischen

schen Fleisch und Geist gewesen seyn. Sondern es müssen vielmehr die sinnlichen Neigungen mit denen verständlichen allezeit auf einerley Gegenstand gerichtet gewesen seyn, wodurch eben ihre Neigung zum Guten sehr starck geworden ist.

3) Noch weniger können die sinnlichen dem verständlichen zuwiderlaufende Neigungen in einer solchen Stärcke hervorgebracht werden, daß die Handlungen nach ihnen wider den Willen eingerichtet werden. Wenn dieses ist, so ist eine Sclaverey der Sinnen, Einbildungs-Kraft und Leidenschaften da: folglich müssen die ersten Eltern in ihrem glückseligen Zustande in keiner Sclaverey der Sinnen, Einbildungs-Kraft und Leidenschaften gelebet haben. Und ist dieses, so sind sie völlig Herrn über sich gewesen, die ihre Handlungen blos nach dem Beherrschungs-Rechte ihres Verstandes und Willens, und also völlig nach ihrer Freyheit eingerichtet, und ihrer Sinnen sich bedienet haben, wie es zu der Erhaltung ihrer Wohlfahrt erfordert wurde.

§. 612.

Zu denen Vollkommenheiten, welche zu dem Ebenbilde mit GOTT gehören, nach welchem die

Das dritte Stück des Ebenbildes,

die Vollkommenheit des Cörpers, wird angefangen abzuhandeln.

die ersten Eltern geschaffen waren, (§. 583. 589.) wird auch nun in weiterem Verstande (§. 586.) die Vollkommenheit des Cörpers derselben gerechnet. (§. 595.) Diese Vollkommenheit des organischen Cörpers der ersten Eltern muß ihnen zugekommen seyn, theils weil der gantze Mensch vollkommen von GOTT erschaffen wurde, (§. 582. 583.) theils weil sonst die Vollkommenheit der mit diesem Cörper verknüpften Seele nicht hätte ohngehindert erhalten werden können, (§. 609. sq.) welches aber doch in ihrem vollkommnen Zustande seyn muste.

§. 613.

Die Schönheit der Cörper der ersten Eltern.

Die Vollkommenheit des organischen Cörpers der ersten Eltern, schlechthin erwogen, giebt die Schönheit desselben. Da nun der organische Cörper der ersten Eltern vollkommen eingerichtet gewesen; (§. 612.) so müssen sie auch schön gewesen seyn. Und der Name Adam, der ihm beygelegt wurde, scheinet mit darauf zu zielen. Diese Schönheit des organischen Cörpers der ersten Eltern nun erfordert theils die Vollkommenheit der Theile desselben an sich, theils die Vollkommenheit ihrer Verknüpfung. Was die Theile anbetrift, so sind sie entweder feste, oder flüßige Theile. Alle diese müssen so zusammen gesetzt und beschaffen gewesen seyn, daß sie vollkommen gewesen. Die flüßigen ins besondere müssen in gehöriger

Men-

Menge- und Beschaffenheit da gewesen seyn. Und da sie verschiedener Art und vermischt sind; so müssen sie auch vollkommen mit einander gemischt gewesen seyn. Die festen Theile müssen wieder von gehöriger Beschaffenheit und Grösse gewesen seyn, so daß in ihrer Verknüpfung eine gute Proportion erhalten werden konte. Ihre Verknüpfung aber muß auch vollkommen, und mit dem durch den Cörper des Menschen zu erhaltenden Endzwecke übereinstimmig gewesen seyn; so daß sowol in den Menschen die flüßigen Theile in denen festeren sich in gehöriger Geschwindigkeit und Richtung bewegen konten, als bewegeten. Diese innere vollkommene Verknüpfung und Beschaffenheit der inneren Theile des menschlichen Cörpers giebt seine innere Schönheit ab. Und da dieses theils auch zur äuseren das seinige beyträgt, indem die Farbe des Gesichts und der übrigen Theile davon abhanget, theils aber auch die äuseren Theile in gehöriger Proportion gut mit einander verknüpft seyn müssen; so muß auch die äusere Schönheit diesen Cörpern zugekommen seyn. Zu dieser wird auch ein Glantzen des Cörpers der ersten Eltern gerechnet. Und es kan wol seyn, daß durch diese vollkommene Beschaffenheit des Cörpers sowol, als auch dessen Verhältnis gegen die auf ihn fallenden Sonnen-Strahlen, wie auch insbesondere des ihm in einem hohen Grade gegenwärtigen GOttes, dieser Glantz erhalten

worden. Wir finden durch die Zeugnisse der heiligen Schrift, daß allezeit eine besondere und hohe Gegenwart GOttes auch dem menschlichen Cörper einen ausnehmenden Glantz des Gesichtes gegeben. Mosis, Christi, der Jünger Angesicht gläntzeten, da GOtt auf eine besondere Art ihnen gegenwärtig gewesen war.

Um dieser vollkommenen Einrichtung des Cörpers müssen auch die sinnlichen Gliedmasen schön und vollkommen gewesen seyn. Auf diese Vollkommenheit kömmt die Hauptsache an, wenn der Cörper ein dienliches Mittel seyn soll, wodurch die Vollkommenheit der Seele mit erhalten werden soll. Denn durch sie müssen die Empfindungen erreget werden. Von ihnen kömmt es auch, daß die Sinne ihre gehörige Schärfe haben, und nicht etwa zu stumpf seyn; denn da erhalten die Empfindungen nicht sattsame Klarheit; noch auch zu scharf, daß die Seele dadurch an der Aufmercksamkeit und Ueberlegung gehindert würde.

§. 614.

Ihre Gesundheit.

Wenn sowol die festen Theile in ihrer gehörigen Beschaffenheit und Verknüpfung sind, als auch die flüßigen in gehöriger Menge und Beschaffenheit sich in gehöriger Richtung und Geschwindigkeit in denen festen Theilen bewegen, so ist der Cörper gesund. Die vollkommene Beschaffenheit also des Cörpers der Menschen ist seine Gesundheit. Da nun der Cörper der ersten Eltern im ersten vollkommenen

nen Zustande diese Vollkommenheit gehabt; (§. 613.) so müssen auch diese völlig gesund gewesen seyn. Sowol in dem Cörper selbst war keine Ursache, warum Unordnung und Kranckheit ihnen zukommen solte; als auch auser ihnen fehlete diese Ursache: denn auch diese äusere Verknüpfung war mit den Menschen harmonisch eingerichtet. (§. 582. 583.)

§. 615.

Ihre Unsterblichkeit.

So lange ein Ding die Handlungen hervorzubringen im Stande ist, die ihm in seiner Art zukommen, so lange lebet es. Und wenn seiner natürlichen Beschaffenheit nach es ohne Aufhören leben kan, so wird es unsterblich genennet, in weiterem Verstande. Dem Cörper der ersten Eltern also kömmt die Unsterblichkeit zu, wenn er seiner natürlichen Einrichtung nach ein Leben ohne Aufhören zu haben im Stande ist. Solte aber das Leben dieses Cörpers aufhören, so müste ein Grund da seyn, um welches willen dieses geschähe. Dieser wär entweder in ihrem Cörper selbst, oder in ihrer Seele, oder in den Creaturen auser ihnen, oder in GOtt. Nun aber war in ihrem vollkommenen Zustande kein Grund in ihrem Cörper selbst. Dieser war vollkommen (§. 613.) gesund. (§. 614.) Die festen Theile desselben nun, die in einem gewissen Grade zusammen hangen, bleiben in ihrem Zusammenhange und der daraus fliesenden Beschaffenheit desselben,

bis eine gegenseitige Ursache denselben entweder vermindern, oder vermehren solte. Die flüßigen Theile aber, welche sich in denen festeren Theilen des menschlichen Cörpers in gewisser Geschwindigkeit und Richtung bewegen, bleiben theils auch in ihrem Grade des Zusammenhangs, und der daraus entstehenden Beschaffenheit, theils in eben der Bewegung nach seiner einmal bestimmten Richtung und Geschwindigkeit, bis eine gegenseitige Ursache das Gegentheil bestimmet. Diese gegenseitige Ursache aber kan in dem Cörper in diesem vollkommenen Zustande nicht seyn: denn sie widerspräch der zur Vollkommenheit des menschlichen Cörpers gehörigen Einrichtung, und wär also der Cörper in diesem Zustande vollkommen und unvollkommen, welches widersprüchlich ist. Mithin kan in diesem Zustande in dem Cörper selbst keine Ursache gedacht werden, die seine natürliche Einrichtung aufheben, seine festen Theile trennen und verderben, seine flüßigen verderben, und aus ihrer gehörigen Bewegung bringen solte, welche zu dem Leben desselben erfordert wird. Auch kan in der Seele kein Grund in diesem Zustande darzu seyn. Wenn er nemlich in der Seele seyn solte, so müste er darinne liegen, weil sie den Cörper zu unregelmäsigen freywilligen Bewegungen bestimmete. Allein die Seele handelt nicht unregelmäsig in ihrem Zustande der Vollkommenheit; (§. 597. seqq.) folglich kan sie auch nicht unregelmäsig

den

den Cörper zu Handlungen bestimmen. Die äuseren Creaturen aber waren ja um der Menschen willen geschaffen, (§. 582. 583.) und solten also nach der göttlichen Einrichtung, ihrer natürlichen Verfassung nach, Mittel zur Erhaltung der Vollkommenheit der Menschen seyn, und musten daher mit dem Menschen völlig harmonisch seyn. Folglich konten sie nicht einen Grund in sich enthalten, daß sie ihrer natürlichen Einrichtung nach den Cörper des Menschen hätten verderben und tödten sollen. GOtt hätte sie zwar tödten, ja vernichten können; allein da dieses wider seine Absicht war, die vielmehr lebendige Geister und Menschen, die zu seinem Lobe munter sind, erfordert; (§. 579.) so würde GOtt dieses nicht gewollt haben. Folglich würde nach dieser natürlichen von GOtt dargestellten Einrichtung der Cörper des Menschen immer seine ihm zukommenden Bewegungen hervorgebracht, ohne Aufhören sein Leben behalten haben, und unsterblich gewesen seyn.

Man siehet ohne mein Erinnern, daß diese Unsterblichkeit nicht eine absolute Unmöglichkeit zu sterben erfordert: denn diese kan keinem Cörper, als welcher seinem Wesen nach theilbar ist, und zerstöret werden kan, ja keinem endlichen Geiste, als welcher vernichtet werden kan, beygeleget werden. Ferner so ist diese Unsterblichkeit auch nicht die Unsterblichkeit der Seelen und eines Geistes. Dessen Leben, als eines Geistes, erfordert weit mehr, als das Leben des Cörpers, als welchem

chem nicht die Unverweslichkeit schlechthin, Geistlichkeit und Persönlichkeit in seinem Leben zukömmt, wie es bey Geistern ist. Es würde aber freylich mit dieser Unsterblichkeit des Cörpers die Unsterblichkeit der Seele des Menschen verknüpft gewesen seyn. Man kan auch dieses noch bemercken, daß diese Unsterblichkeit des Cörpers nicht eine wunderthätig veranstaltete Veränderung und Verbesserung, welche aber ohne seine Zerstörung und vorhergegangenen Tod erhalten wird, ausschliesset. Diese könte vielleicht, wenn diese nach dem Ebenbilde GOttes erschaffene Menschen im guten bestätiget worden wären, mit ihnen vorgegangen seyn. Konte dieses so gar mit dem Henoch und Elias geschehen; Ja soll es am jüngsten Tage denen noch lebenden Menschen wiederfahren; so konte es auch vielmehr den in vollkommenen und glückseligen Menschen zu ihrem weiteren Fortgange zu ihrer Glückseligkeit geschehen. Aber da würde der Tod nicht erst vorhergegangen seyn, und das Verderben haben abgeleget werden müssen, als es nun geschiehet, da der Tod der Sünden Sold ist, und das verwesliche und verderbliche der Fäulung übergeben wird, damit ein neuer nicht so zerstörlicher und gebrechlicher und geistlicher, das ist, recht vollkommener Leib mit der Seele des Menschen wieder verknüpft werden möchte.

§. 616.

Sie waren ohne Schmertzen.

So lange der Mensch völlig gesund ist, hat er keine Schmertzen. Aller Schmertz setzt entweder in denen festen oder flüßigen Theilen unregelmäsige Ausdehnungen oder Zusammenzie-

hun-

hungen voraus, als wodurch eben Theilungen in den Theilen des menschlichen Cörpers entstehen. Da nun die ersten Eltern in ihrem ursprünglichen Zustande der Vollkommenheit völlig gesund waren, (§. 614.) und so lange sie in diesem Zustande würden geblieben seyn, auch in dieser völligen Gesundheit sich würden haben erhalten können; (§. 614. 615.) so würde sie auch kein Schmertz beunruhiget haben. Und dieses ist es, was die *impassibilitas* pflegt genennet zu werden.

§. 617.

Das Verhältnis der Menschen zu andern Creaturen der Cörper-Welt und Thiere überhaupt.

Bis hieher haben wir die Vollkommenheiten gesehen, die den Menschen in dem ursprünglichen Zustande ihrer Vollkommenheit in ihrem inneren Zustande nach Leib und Seele zugekommen sind. Es ist noch übrig, daß wir auf ihren äuseren Zustand gehen, und das vollkommne Verhältnis dieser Menschen zu anderen auser ihnen betrachten. (§. 595.) Dabey haben wir wieder sowol auf die Geister, die noch von den Menschen verschieden sind, und also auf GOtt und Engel, als auch auf andere unvernünftige Creaturen acht zu geben. (§. 595.) Wir wollen zuerst dieses letztere erwegen, damit wir das natürliche Verhältnis der Menschen zu der Cörper-Welt und den unvernünftigen Thieren zuerst erkennen. Hernach wollen wir auf das Verhältnis dieser Menschen mit GOtt und den Engeln sehen, als welches uns auf ei-

nige wichtige Wahrheiten leiten wird. So viel wissen wir, daß die gantze Cörper-Welt mit den darauf sich befindenden unvernünftigen Creaturen um der Geister-Welt erschaffen worden ist, und daß ihre Einrichtung und Veränderungen Mittel zur Erhaltung der Vollkommenheit der Geister seyn sollen. (§. 582.) Folglich dürfen auch der göttlichen Einrichtung nach die Beschaffenheit und Veränderungen dieser Cörper-Welt, der Erhaltung der Vollkommenheit der Geister, und also auch der Menschen nicht widersprechen; sondern da diese durch die Verherrlichung des Namens GOttes zu erhaltende Vollkommenheit der Geister und Menschen der allgemeine Grund ist, nach welchem alle übrigen Dinge der Cörper-Welt bestimmet werden; (§. 582. 579.) so muß auch die Cörper-Welt und ihre Veränderungen mit der Geister-Welt und den Menschen übereinstimmen. (§. 224.) Daher sie auch von GOTT mit denen Geistern harmonisch eingerichtet ist.

Wir treffen noch eine allgemeine Harmonie aller Creaturen; und auch der Menschen mit den Creaturen der Erde nach dem Falle an. Leibnitz und Wolf haben diese schon erwiesen. Aber diese ist nun nicht mehr so vollkommen, und zur Erhaltung der sittlichen Endzwecke der Menschen hinreichend, als es in diesem ersteren Zustande war. Denn da waren diese so harmonisch, daß sie Mittel zur Erhaltung der Wohlfahrt abgaben. Wir haben aber schon gesehen, daß wir in

der

der Natur dieses Mittel zu unserer Wohlfahrt nicht finden; sondern in Betrachtung dessen uns vielmehr die Verbindung der Cörper-Welt hinderlich sey. Und es wird in folgender Abtheilung davon weiter geredet werden. So viel aber siehet man, daß dieser ersten göttlichen Einrichtung dieser Welt nach, eine rechte Sympathie unter den Creaturen gewesen seyn muß; so, daß jede in der Art ihrer Veränderungen vorzubringen, Mittel zur Erhaltung der Vollkommenheit der anderen in sich erhalten. Und darinne haben sie also auf das beste mit einander übereingestimmet.

§. 618.

Die ersten Eltern hatten ein Beherrschungs Recht über die Creaturen.

Daß sittliche Gesetze auf die zu erhaltende Vollkommenheit der Geister, und ins besondere die sittlichen Gesetze der Menschen auf ihre zu erhaltende Vollkommenheit und Wohlfahrt gehen, lehret das Recht der Natur. Daher ist sittlich, dasjenige mögliche, was diesen Gesetzen nicht widerspricht, und was also mit der zu erhaltenden Vollkommenheit der Menschen übereinstimmet. Da nun die sittliche Möglichkeit etwas zu thun, das Recht genennet wird; so hat der Mensch ein Recht dasjenige zu thun, was zur Erhaltung seiner Wohlfahrt geleistet werden kan. Wer nun das Recht hat Creaturen nach seinem Willen auf gewisse Art zu seinem besten zu bestimmen, der hat ein Beherrschungs-Recht über dieselben. So wird das Wort in weiterem Verstande genommen:

denn

denn im engeren Verstande gehet es nur auf Geister, und wird dem beygelegt, der das Recht hat, die Handlungen gewisser Geister auf gewisse Art nach seinem Willen zu bestimmen. Nun hatten die ersten Eltern in ihrem Stande der Vollkommenheit das Recht ihre Wohlfahrt zu befördern, wie alle Menschen dieses noch haben. Es solten auch die unvernünftigen Creaturen, und also sowol die unvernünftigen Thiere, als Cörper, Mittel zur Erhaltung derselben abgeben; (§. 617.) folglich hatten sie auch das Recht zu diesen Mitteln. Sie hatten also das Recht nach ihrem Willen diese Creaturen zu ihrer Wohlfahrt zu bestimmen. **Und also musten die ersten Eltern in ihrem ursprünglichen Zustande der Vollkommenheit auch ein Beherrschungs-Recht über die Creaturen haben.**

Auch darinne waren sie GOtt ähnlich, der der Beherrscher der gantzen Welt ist, und wird daher dieses mit Rechte zu dem Ebenbilde GOttes gerechnet. Unterdessen aber muß doch dieses nicht als das eintzige angesehen werden, worinne das Ebenbild der Menschen mit GOtt bestanden hat, wie einige dieses thun, da es doch nur mehr zu den Nebenstücken des Ebenbildes GOttes gerechnet werden muß. Auch kan man hierbey bemercken, daß dieses Beherrschungs-Recht den Menschen nach dem Falle nicht gäntzlich genommen worden. Wir finden noch, daß die Menschen nach ihrer Art dasselbe üben. Aber bey weiten nicht so, als es würde geübet worden seyn, wenn sie in dem Stande der

Voll-

Vollkommenheit würden geblieben seyn. Theils ist es jetzt nicht mehr physisch so möglich, daß die Menschen zur Erhaltung ihrer Wohlfahrt sich der Creaturen nach ihrem Gefallen bedienen können, als es in jenem Zustande hätte geschehen können. Theils aber wollen sie, um des Verderbens ihrer Neigungen auch dieselben nicht gehörig zu ihrer Wohlfahrt brauchen, sondern bedienen sich derselben vielmehr zu ihrem Verderben. Sie thun also vielmehr Eingriffe wider das Recht, und sind vsurpatores. Sie werden ungerechte Haushalter, da sie die Creaturen GOttes nicht so verwalten, und sie so gebrauchen, wie nach der göttlichen Absicht und Willen dasselbe geschehen solte.

§. 619.

Der angenehme Ort, worinnen sich die ersten Eltern befunden.

Zu denen Neben-Stücken des Ebenbildes GOttes wird auch der angenehme Ort gerechnet, in welchen die ersten Eltern von GOTT gesetzt worden. Die heilige Schrift nennet ihn das Paradies, den Garten Edens. Sie giebt uns die allervortreflichste Abschilderung davon. So gar wird dieser vortrefliche Ort als ein Bild des Ortes gebrauchet, in welchem sich die Seligen befinden werden. Diese ausnehmende Wohnung muß freylich vieles zu ihrem Vergnügen und Glückseligkeit beygetragen haben. Zumal da er so harmonisch mit ihrem inneren Zustande eingerichtet gewesen ist, (§. 617.) und also auch Mittel zur Erhaltung ihrer inneren Wohlfahrt in sich enthalten. Uebrigens ist es nicht nöthig, daß ich mich in die Streit-Frage, wo dieses Paradies gelegen,

ein-

einlasse. Denn das kan uns gleichviel seyn, es mag gewesen seyn, wo es will. In Schweden aber wolte ichs nicht suchen, wie es von jemand geglaubt worden.

§. 620.

Die ersten Eltern würden in ihrem vollkommenen Zustande gearbeitet haben.

Sittliche Handlungen, wodurch wir unsere Vollkommenheiten befördern, werden Arbeiten genennet. Denn, wenn man den Begrif der Arbeit nur auf Handlungen einschräncket, dadurch die bewegende Kraft des Cörpers das Essen und Kleidung verdienet werden soll; so ist unstreitig der Begrif zu enge. Es werden auch bey uns nicht alle Arbeiten um des Brods willen unternommen, noch auch sind es alle Handarbeiten. Aber allezeit findet man, daß es sittliche Handlungen sind, das ist solche, die nach dem Entschlusse unseres Willens hervorgebracht werden können, unsere Vollkommenheiten dadurch zu befördern. Nun hatten die ersten Eltern in ihrem glückseligen Zustande die grösseste Neigung alle Handlungen zu ihrer Vollkommenheit einzurichten, und nichts hinderte sie dieser Neigung eine Genüge zu thun; (§. 604. 605.) folglich müssen auch die ersten Eltern in ihrem Zustande der Vollkommenheit gearbeitet haben.

Einige glauben, daß die ersten Eltern im Paradiese gar nicht würden gearbeitet haben, sondern stellen sich diesen Zustand der Vollkommenheit als einen beständigen Müßiggang vor. Aber dieses würde fürwahr ein elen-

elender Zuſtand geweſen ſeyn. Iſt es doch uns noch unerträglich, wenn man die Zeit ohne etwas zu thun zubringen ſoll. Und unerträglich würde es den erſten Eltern geworden ſeyn, wenn ſie nur die Hände hätten in den Schoos legen, und Adam ſeine Frau Eva nur hätte anſehen ſollen. Aber freylich würde die Arbeit gar verſchieden von unſeren Arbeiten geweſen ſeyn. Sie würde ihnen gar nicht ſchwer und ſauer geworden ſeyn. Denn ſie hatten Kräfte und Neigung genug dieſe Handlungen zu ihrer Vollkommenheit vorzubringen, (§. 593. 605.) ſie würden auch nicht um des Brodes und Kleidung willen haben arbeiten müſſen. Denn Kleider waren ihnen bey ihrer völligen Geſundheit und Impaßibilität, und der äuſeren harmoniſchen Einrichtung der Atmoſphäre nicht nöthig. Und das Eſſen und Tranck konten ſie ohne auf ſolche Weiſe, wie wir es verdienen müſſen, erhalten. Hauptſächlich würden ihre Beſchäftigungen dahin gegangen ſeyn, GOtt und die Natur genauer zu erkennen, und zur Verherrlichung des Namens GOttes ihre Handlungen einzurichten.

§. 621.

Ihr Verhältnis gegen GOtt ſoll eine genauere Gegenwart GOttes ſeyn.

Die Stücke des Ebenbildes, welche wir bis hieher erwogen haben, ſind es, welche zu dem natürlichen deſſelben gerechnet werden. Wir haben aber auch noch bey dem äuſeren Zuſtande der erſten Eltern in ihrem vollkommenen Zuſtande auf ihr Verhältnis gegen GOtt, und denn auch der Engel zu ſehen. Was erſtlich das Verhältnis ihrer gegen GOtt anbe-

trift,

trift, so wird behauptet, daß GOtt denenselben auf eine genauere Weise gegenwärtig gewesen, als es nun nach dem Falle geschehen kan. Und es wird dieses mit Rechte behauptet, und das übernatürliche bey dem Ebenbilde GOttes genennet. Es ist aber in der That eine schwere Sache von der Gegenwart und Allgegenwart GOttes zu reden. Die Begriffe der Alten sind nicht fruchtbar, und haben andere Fehler, welche machen, daß man aus dem allgemeinen Begriffe die Arten der Gegenwart nicht deutlich herleiten kan. Gleichwol redet man von diesen Arten. Und wir werden selbst in den folgenden Betrachtungen von dieser und jener Art der Gegenwart zu reden haben. Ich will daher einen Versuch thun, und solche Lehrgründe hier angeben, die uns in folgenden brauchbar und fruchtbar seyn werden.

§. 622.

Was Gegenwart sey.

Die Alten rechnen zur Gegenwart 1) das Beyeinander seyn, (adiastasiam, adexistentiam) und die Würckung eines in dem andern. Allein, wenn man nicht der Einbildung mehr, als reellen Begriffen nachhängen will, so kan eines dieser Merckmahle schon aus dem anderen hergeleitet werden. Ich will dieses zeigen. Die adexistentia hält vermöge des Worts selbst zweyerley in sich, 1) die Wircklichkeit, 2) die Beziehung der Wircklichkeit des einen zu dem

All-

andern. Nun wird die Wircklichkeit durch die Kraft gesetzt; (§. 382.) folglich erfordert die Gegenwart eine Beziehung der einen Kraft auf die Kraft des anderen. Da nun dasjenige sich auf einander beziehet, in welchem der Grund zu etwas, was in dem andern ist, angetroffen wird; so erfordert die Gegenwart, daß die eine Kraft den Grund in sich enthalte zu etwas, welches in der andern Kraft, der die erste gegenwärtig seyn soll, ist. Da nun aber eine Kraft in die andere würcket, in so fern sie den Grund zu etwas, welches in der andern angetroffen wird, in sich enthält; so erfordert auch die Gegenwart, daß eines in das andere würcke. Und eben dadurch, daß eine Substantz in die andere würcket, muß auch wieder eine sich auf die andere beziehen, und dieses ist es, was zum Beyeinanderseyn, oder zu Adexistentz erfordert wird. Denn daß man sich einbildet, als wenn eines das andere berühren müsse, wenn es bey ihm seyn soll, ist ein Gedancke, der von Cörpern hergenommen ist.

So lange als man bey der adexistentia in vbi in Gedancken stehen bleibet, wird man schwerlich oder gar nicht im Stande seyn, die Arten der Gegenwart herzuleiten. Es ist also nicht übel gethan, wenn man ein fruchtbarer Merckmahl zu diesem Begriffe nimmt. Und ich habe deswegen dasselbe selbst aus dem Begriffe der Alten hergeleitet. Es ist eines dem andern gegenwärtig, in so fern etwas in das andere würcket. Die Gegenwart also ist die Beziehung einer Substantz auf die

andere, in so fern eine in die andere würcket. Und so wird die Adexistentz nicht ausgeschlossen; sondern sie folgt daraus, nur daß man sich einen deutlichen Begrif davon machet; denn eben diese Beziehung der einen Substantz auf die andere, vermöge welcher die eine in die andere würcket, ist es, die zu dieser Adexistentz erfordert wird. Ribov gestehet selbst in seinen instit. Theol. dogm. p. 979. daß man von der omnioperatione auf die Allgegenwart, also auch von der Würckung eines in das andere auf die Gegenwart schliesen kan. Reusch zeigt deswegen in seinen introduct. in Theol. reuel. p. 409. seq. daß es unnöthig sey, diese adiastasiam in den Begrif der Gegenwart zu bringen. Und Cans hat sowol in seinen regimine DEI vniuersali, als in seinen vsibus Phil. Leibn. et Wolf. in Theol. bey der Gegenwart sich auf die Würckung des einen in das andere eingelassen. Welches auch *Chauvin* in seinen Lexic. ration. thut. Und wie ist es möglich, daß etwas aus dem Begriffe der Gegenwart (adiastasia in vbi) der Alten deutlich herzuleiten, da sie von ihrem vbi sowol als von der adexistentia keinen deutlichen Begrif haben? Man giebt drey Arten von vbi an, das repletiuum, definitiuum und circumscriptiuum. Und es liegen da gute Wahrheiten versteckt. Aber was ist vbi überhaupt? wer sagt es deutlich. Ich werde zu anderer Zeit vielleicht meine davon bey Nebenstunden gemachten Begriffe und Gedancken mittheilen: ich würde hier zu weitläuftig werden, wenn ich diese verwickelte Wahrheiten alle aus einander setzen solte, da ich es doch nicht nöthig habe. Ich will daher diesen angegebenen Begrif der Gegenwart zum Grunde annehmen. Und es soll

das-

dasjenige draus hergeleitet werden, was hier zu unserer Betrachtung nöthig ist. Man könte aber überhaupt eine sehr brauchbare und nöthige Abhandlung von der Gegenwart noch wohl ausarbeiten. Denn meines Wissens ist eben so vollständig davon nichts geschrieben, als man es wohl wünschen solte. Und doch gleichwol ist es eine Materie, die ungemein wichtig ist. Giebt mir GOtt Zeit, Leben und Gesundheit, so kan es geschehen, daß ich diese Lehre weiter aus einander setze.

§. 623.

Einige Arten der Gegenwart, und die Allgegenwart GOttes.

Wenn nun eine Substantz der andern gegenwärtig ist, und also eine in die andere würcket; (§. 622.) so leistet entweder die andere in die erste eine Gegenwürckung oder nicht. Ist das erste, so ist es eine zweyseitige oder gegenseitige Gegenwart, (praesentia bilateralis, mutua) ist das andere, so ist es eine einseitige Gegenwart. (praesentia vnilateralis) Die erste Art treffen wir bey endlichen Substantzen an, die gegenseitig in einander würcken. Die andere Art findet sich bey der Gegenwart der unendlichen Substantz, welche er den endlichen leistet. Auf diese haben wir hier zu mercken. Es ist also die Gegenwart GOttes die Beziehung GOttes auf endliche Substantzen, vermöge welcher er in dieselben würcket. Da nun aber GOtt in der Erhaltung und durch seinen Beytrag die Wircklichkeit aller endlichen Substantzen würcket, wie auch dasjenige in ihnen wircklich macht, was

sie sich selbst gelassen nicht hervorbringen können, und doch zur Erhaltung des besten in dieser Welt nöthig ist; (§. 200. 201.) so ist GOtt allen endlichen Substantzen dieser Welt gegenwärtig. Es ist also gewis, daß GOtt allgegenwärtig sey.

Dadurch nun, daß GOtt in alle Substantzen dieser Welt würcket, wird er nicht vervielfältiget, noch auch zertheilet, sondern die einige, gantze, unzertheilte Substantz GOttes würcket in alle endliche Substantzen. Es ist also die Allgegenwart GOttes nicht mit einer Vervielfältigung oder Zertheilung desselben verknüpft. Ob nun gleich dieses der Verstand einsiehet; so kan doch die Einbildungs-Kraft damit nicht fertig werden. Und dieses ist nicht Wunder. Können wir uns nicht einmal einbilden, wie es eigentlich recht zugehe, daß eine endliche Substantz in die andere würcke; wie viel weniger werden wir uns einbilden können, wie die einige einfache Substantz GOttes zugleich in alle wirckliche Substantzen dieser Welt würcket. Es ist und bleibt uns die eigentliche Art und Weise, wie die unendliche Substantz dieses leistet, ein Geheimnis. Und dieses ist auch deswegen zu mercken: Gehet es uns mit der Allgegenwart GOttes überhaupt schon so, daß wir die eigentliche Art und Weise nicht begreifen können, so ist es nicht Wunder, wenn wir dieses bey einigen hohen Arten derselben auch nicht können. Man kan sich z. B. die sacramentirliche Gegenwart GOttes vorstellen; davon an seinem Orte geredet werden soll.

§. 624.

§. 624.

Verschiedene Arten der Gegenwart GOttes bey den Menschen.

Wenn wir nun genauer diese Gegenwart GOttes betrachten wollen, so haben wir auf zweyerley dabey unsere Aufmercksamkeit zu richten. Entweder man merckt auf das, was GOtt in denen Substantzen würcket, oder auf die Art und Weise, wie er in dieselben würcket, und ihnen etwas wircklich leistet. Was das erste anbetrift, so ist es entweder die Fortsetzung ihrer Wircklichkeit selbst, oder Veränderungen, die in ihrer Kraft erreget werden sollen. Das erste geschiehet durch die Erhaltung aller Dinge, durch welche also auch die allgemeine Gegenwart GOttes geleistet wird. Aus den anderen entspringen besondere Arten der Gegenwart GOttes, die nach der Beschaffenheit der zu erregenden Veränderungen in Substantzen verschieden ist. Diese Veränderungen aber, welche GOtt in denen Substantzen durch seine Gegenwart leistet, müssen verschieden seyn, wie die Substantzen selbst, und wie ihr Zustand verschieden ist. Was die Substantzen anbetrift, so haben wir hier auf Geister, und zwar Menschen acht zu geben. Als in welche GOTT nach ihrer von andern Creaturen verschiedenen Natur freylich anders würcken, und ihnen auf eine anständige Art gegenwärtig seyn kan, als jenen. Diese Menschen nun gedenckt man sich entweder in ihrem glückseligen Zustande, oder nach dem Falle. Geschiehet das letztere, so entstehet der allge-

meine Begrif von der Gnaden-Gegenwart GOttes, vermöge welcher er die völlig von ihm abgeneigten Menschen durch den Glauben an Christum, den er in ihnen würcket, wieder mit ihm vereinigen, und in dieser Gemeinschaft erhalten will. Diese also wird durch den Gnaden-Beytrag erhalten, (§. 200.) und ist verschieden, wie dieser. Daher die gnädige Gegenwart GOttes bey der vorkommenden, vorbereitenden und inwohnenden Gnade entstehet. (§. 201.) Diese inwohnende Gnade nun hat schon ihre Grade wieder, (§. 202.) und so auch die Gnaden-Gegenwart GOttes. Und kan sie in eine ordentliche und auserordentliche eingetheilet werden. Die ordentliche ist der Grad der Gnaden-Gegenwart, welche nach der Ordnung des Heyls bey dem Gläubigen, nach Beschaffenheit seines inneren Zustandes, geleistet wird. Es kan aber auch GOtt sehen, daß um des äuseren Zustandes und des Verhältnisses dieses Menschen zu andern es nöthig sey, daß um der Erhaltung des Endzwecks des Erlösungs-Werckes noch ins besondere, auser den besondern Vollkommenheiten in ihm, hervorgebracht werden, durch die er zu der Erhaltung dieses Endzwecks tüchtig wird, und so erhalten wir die auserordentliche Gnaden-Gegenwart. Diese wiederfuhr den Aposteln und Propheten. Diese hat ins besondere Moses und Paulus erfahren. Und die heilige Schrift giebt uns ausnehmende Proben von einer hohen Gnaden-

Gegenwart, welche diesem und jenem wiederfahren. Die Gegenwart aber, welche denen Menschen in ihrer glückseligen Natur von GOtt ertheilet wird, muß verschieden von der seyn, welche den gefallenen Menschen geleistet wird, ob sie wol eine Aehnlichkeit mit einander haben. In denen glückseligen Menschen nemlich braucht es nicht, daß das Verderben durch den Glauben an Christum gehoben, und der schon von GOtt gewichene Mensch wieder zu seiner Gemeinschaft gebracht werde, als aus welcher er noch nicht gefallen ist.

§. 625.

Was nun ferner die Art und Weise anbe- Fortsetzung.
trift, wie GOtt etwas in denen Substantzen, und zwar ins besondere in denen Geistern würcket, so ist überhaupt gewis, daß es auf eine ihrer Natur gemäse Art geschehe. (§. 100.) Ins besondere aber würcket GOTT entweder nur durch innere Empfindungen, welche, wenn wir nur auf die Menschen sehen wollen, in der Seele derselben erreget werden, oder nicht. Und ist dieses nicht, so werden die in ihnen erregten Empfindungen entweder mit äuseren verknüpft, oder es werden nur unmittelbar äusere Empfindungen erreget, ohne daß damit innere unmittelbar von GOtt erregte Empfindungen verknüpft werden. Das letztere kan durch besondere in einer Materie hervorgebrachte

Veränderungen geschehen, deren Beschaffenheit auf die Gegenwart GOttes den Schluß machen lässet. Vielleicht ist das Urim und Tummim des Hohenpriesters eine solche Art der Gegenwart gewesen. Und wir finden, daß GOtt durch äusere Empfindungen, sowol vermittelst der Augen als Ohren seine Gegenwart zu erkennen gegeben hat. Wenn nun aber die inneren Empfindungen mit äuseren verknüpft werden; so werden die äuseren entweder auch unmittelbar von GOtt hervorgebracht, oder nicht. Ist nun das andere, so werden entweder gewisse äusere Sachen feste gesetzt, bey deren gehörigen Gebrauche GOtt allezeit die Gnaden-Würckungen in die Seele leisten will, oder nicht. Das erstere kan die organische Gegenwart GOttes überhaupt genennet werden: denn diese äuseren Mittel sind gleichsam die Organa und Instrumente, vermöge welcher, wenn sie gehörig gebraucht werden, die Würckungen GOttes in die Seele des Menschen erhalten werden. Und dahin gehöret die Gegenwart, welche GOtt denen leistet, welche sich des Worts und der Sacramente gehörig bedienen. Davon an seinem Orte mehr geredet werden soll. Wenn aber GOTT unmittelbar gewisse äusere und innere Empfindungen vorbringt, so geschiehet es entweder deswegen, damit der von ihm abgeneigte Mensch zu ihm geneiget werde, oder damit die schon erhaltene Vereinigung seiner mit ihm

ver-

vermehret werde. So zeigte sich dem noch schnaubenden Saul Christus gegenwärtig durch unmittelbar äuserlich und innerlich erregte Empfindungen, damit er ein Werckzeug Christi werden möchte. Aber er ward auch nach seiner Bekehrung bis in den dritten Himmel entzückt, und wiederfuhr ihm auserordentliche Gnade. Auch Moses auf dem Berge Sinai und die Jünger, die mit Christo auf dem Berge waren, da er verkläret wurde, erfuhren diese Gegenwart. Wenn aber die Vereinigung mit GOtt vermehret werden soll durch diese Gegenwart, so geschiehet es entweder denen, die in diesem Leben nach dem Falle bekehret worden sind, oder nicht. Und ist das andere, entweder denen ersten Eltern, die noch nicht gefallen waren, oder denen verstorbenen Gläubigen im Himmel. Diese denen ersten Eltern, ehe sie gefallen waren, und denen Seligen auf diese Art erwiesene Gegenwart ist es, die die herrliche Gegenwart GOttes eigentlich ausmacht; deren eigentliche Beschaffenheit freylich uns unbekannt ist. Und müssen wir uns da mit einer allgemeinen Erkänntnis begnügen. Ich will eines und das andere noch davon sagen.

Man siehet, wie viel man zu thun hat, wenn die Lehre von der Gegenwart umständlich durchgeführet werden soll. Ich habe noch lange nicht alles bestimmet, und gantze Glieder, die ich hier nicht zu betrachten hatte, weggelassen. Ich habe die Gegenwart der Crea-

turen gegen einander nicht erwogen. Ich habe auch nur kurtz die Haupt-Glieder der Gegenwart GOttes gegen seine Geschöpfe, besonders gegen die Menschen, betrachtet. Und dennoch siehet man, wie viel Begriffe entstehen. Und wenn nun von jedem gehörig gehandelt werden solte, wie weitläuftig man sich einzulassen hätte. Ich habe aber schon gesagt, daß dieses zu einer anderen Zeit besser, als hier geschehen kan. Ich will nur noch hier von der herrlichen Gegenwart GOttes, welche er den ersten Eltern in ihrem vollkommenen Zustande leisten können, eines und das andere beybringen.

§. 626.

Wie GOtt in Betrachtung der Seele der ersten Eltern ihnen in einem hohen Grade gegenwärtig seyn können.

Wir mögen aber bey denen ersten Eltern in ihrem ursprünglichen Zustande der Vollkommenheit entweder ihre Seele oder ihren Cörper betrachten, so siehet man, daß sie der herrlichen Gegenwart GOttes in einem hohen Grade fähig gewesen sind. Was erstlich die Seele anbetrift, so kan man auf folgendes mercken:

1) Es waren ihre Seelen durch unregelmäßige Neigungen von ihrem Schöpfer nicht zur Creatur gezogen, sondern da sie sich in vollkommner Heiligkeit befanden; (§. 605.) so müssen sie nach wahren Gütern, nach dem Grade ihrer Güte, eine Neigung gehabt haben. Und da GOTT nun das höchste Gut ist; so muß ein beständiges inbrünstiges Verlangen nach, und Neigung zu GOtt in ihnen gewesen seyn.

2) Je

2) Je mehr unverrückt wahre Güter, als Güter, auf jemand sich beziehen, je grösser wird sein Vergnügen und seine Glückseligkeit. Nun aber ist GOtt das höchste Gut, je mehr also GOtt, als das höchste Gut, sich auf jemand beziehet, je glückseliger muß er seyn. Dieses aber geschiehet durch die Würckungen GOttes in jemanden. (§. 622.) Je mehr also GOtt, als das höchste Gut, in jemand würcket, je glückseliger muß er seyn. Folglich je genauer GOtt, als das höchste Gut, jemand gegenwärtig ist, je glückseliger muß der seyn. (§. 622.)

3) Da nun die ersten Eltern ein inbrünstiges Verlangen nach GOtt müssen gehabt haben; (no. 1.) so müssen sie auch ein inbrünstiges Verlangen nach einer genauen Gegenwart GOttes gehabt haben. Ins besondere müssen die nach dem Ebenbilde GOttes erschaffene Eltern, da sie ohne die Verherrlichung GOttes nicht glückselig seyn konten, (§. 579.) ein inbrünstiges Verlangen gehabt haben, den Namen GOttes zu verherrlichen. Und die Ueberzeugung davon, daß sie dieses gethan, und so gehandelt haben, wie es GOtt wohlgefällt, muß auch ihr grösseres Vergnügen und Glückseligkeit gewesen seyn.

4) Nun

4) Nun aber hat GOtt, vermöge seiner Gütigkeit, das grösseste Verlangen, alles dasjenige seinen Vollkommenheiten gemäs zu thun, was etwas zu der Glückseligkeit der Menschen beyträgt. (§. 578.) Daher er nicht nur an dem regelmäsigen und seiner Absicht gemäsen Verhalten der ersten Eltern einen Wohlgefallen muß gehabt haben; sondern er hat auch zugleich, vermöge seiner Gütigkeit, eine Neigung gehabt, diesen ersten Eltern eine so grose Glückseligkeit zu leisten, als sie derselben fähig waren.

5) Nun waren sie völlig der Glückseligkeit fähig; (no. 1.) aber diese erforderte auch eine nahe und hohe Gegenwart GOttes, (no. 2.) und Ueberzeugung von den Wohlgefallen GOTTes an ihrem Verhalten. (no. 3.) Daher wird ihnen auch GOtt eine hohe Gegenwart geleistet, und sie von seinem Wohlgefallen an ihrem Verhalten überzeuget haben.

6) Da nun die Menschen nach dem Falle von GOTT abgeneigt sind, so handeln, wie es GOtt misfällt, und ihm widerstehen, so daß er nicht seinen und ihren Vollkommenheiten gemäs in die Menschen so starck zu ihrer Wohlfahrt würcken kan; (§. 176. 202.) so siehet man, daß die ersten Eltern in Betrachtung ihres Seelen-Zustandes einer viel höhern Gegenwart

GOt-

GOttes fähig gewesen, als die Menschen nach dem Falle, welche ihnen auch GOtt geleistet hat. (no. 5.)

Ja wenn auch die Menschen durch die Gnade wieder eine überwiegende Neigung zu GOTT und seiner Vereinigung erhalten, so bleibt doch noch, so lange sie hier leben, ein Saamen des Verderbens und eine natürliche Abgeneigtheit in ihnen. (§. 202. 189.) Und sind daher doch hier noch einer so hohen Art der Gegenwart nicht fähig, als die ersten Eltern, bey welchen eine vollkommene Einrichtung aller ihrer Neigungen angetroffen wurde, so lange sie in dem Stande ihrer Vollkommenheit waren. Ob wol gewiß ist, daß diese schon einer höheren Gnaden-Gegenwart GOttes fähig sind, als Unbekehrte, bey welchen noch eine überwiegende Abneigung von GOtt angetroffen wird. Nächstdem siehet man auch überhaupt, wie diese den ersten Eltern geleistete Gegenwart GOttes beschaffen gewesen sey? nemlich so, daß sie durch selbige innigst von dem Wohlgefallen GOttes an ihrem Verhalten überzeugt worden sind. Denn es kan auch das Schrecken GOttes jemand überfallen. Es kan GOtt einen so gegenwärtig seyn, daß er überzeugt wird, daß er GOtt misfalle, und dis macht ihn unglückselig. Den ersten Eltern widerfuhr dieses selbst, da sie gefallen waren. Davon werde ich hernach bey dem Falle reden. Aber das ist nicht die erfreuliche Gegenwart, die die ersten Eltern in ihrem vollkommenen Zustande zu geniesen hatten. Endlich siehet man hierbey, daß diese Gegenwart GOttes sich auf ihren vollkommenen sittlichen Zustand beziehet. Als Creaturen ist er ihnen schon in der Erhaltung gegenwärtig, (§. 623.)

als vollkommnen Geistern aber so gegenwärtig, daß er ihnen die Ueberzeugung leistet von seinem Wohlgefallen an ihnen, wie es ihre geistliche und sittliche Beschaffenheit erfordert. Und dadurch muß geleistet werden, daß sie auf eine sittliche und analogische Weise GOtt wieder beständig gegenwärtig seyn, das ist, sie müssen den ihnen so nahen GOTT beständig betrachten, ihn loben, preisen, verherrlichen, und also vollkommen ihren Wandel vor dem Angesichte GOttes führen.

§. 627.

Wie GOtt in Betrachtung des Cörpers ihnen noch auf eine herrlichere Art gegenwärtig hat seyn können.

Wenn wir nun vors andere auf den Cörper der ersteren Eltern mercken, so waren sie auch in Betrachtung dessen einer viel herrlicheren Gegenwart GOttes fähig, als die Menschen nach dem Falle es sind. Dieser ihr Cörper war vollkommen, gesund, gläntzend, ohne alle ihm zu erregende Schmertzen. (§. 612. 613. seq.) Es konte also auch GOtt, da sie ohnedem gantz vollkommnerer Cörper in ihren Empfindungen gewohnt waren, durch eine besonders herrliche, gläntzende Materie, äuserliche Empfindungen erregen, welche sie auf den ihnen herrlich gegenwärtigen GOtt schliesen liesen. (§. 625.) Wir finden sogar nach dem Falle, daß sich GOtt zuweilen auf eine so herrliche Art noch gegenwärtig bezeigt. Mosi, denen Jüngern auf dem Berge widerfuhr sie, so, daß auch ihre Angesichter gläntzten. Da nun aber ihre Cörper noch viel vollkommener waren, als unsere nach dem Falle

sind,

sind, so konten sie auch eine viel höhere herrlichere Gegenwart GOttes ertragen, als unsere.

Die Geschichte, die mit Mose auf dem Berge Sinai vorgieng, kan hier wohl angewendet werden. GOtt lies diesen rechtschaffenen Gläubigen seine auserordentliche und herrliche Gegenwart wiederfahren. Er redete mit ihm, als ein Freund zu dem anderen. Es wurden auserordentliche äuserliche Empfindungen ihm erreget. Er sahe GOTT von hinten, das ist, durch die Erfahrung, welche er durch diese äuseren Empfindungen erhielt. Moses war auser sich. Er verlangte noch eine höhere, herrlichere Gegenwart GOttes. Er wolte ihn von vorne sehen. Aber GOtt antwortet ihm: mein Angesicht kanst du nicht sehen, und du lebest. Das ist: so lange du noch hier im Leben bist, kan ich dir keine höhere Gegenwart leisten; du würdest sterben, und des Todes seyn. Aber in jenem Leben wird dieses geschehen. Sehet die prächtige Stadt GOttes, das himmlische Jerusalem in der Offenbarung Johannes an, die wird euch davon überführen. Nun war dieser paradische Zustand sehr ähnlich jener Seligkeit. Und auch in diesem kan sich GOtt also viel herrlicher offenbaret haben, und ihnen gegenwärtig gewesen, als jetzo es uns möglich ist. Man sehe nur, was schon Moses vor Veränderungen in seinem Cörper hatte, da ihn GOTT in dem hier noch möglichen Grade herrlich gegenwärtig war. Er glänzte, und konte so lange ohne Speise und Tranck gesund seyn.

§. 628.

§. 628.

Unterschied dieser Gegenwart von der, welche uns GOtt leistet.

Aus diesem kan man auch abnehmen, daß und wie die herrliche Gegenwart GOttes, welche er denen ersten Eltern geleistet, von der, welche er uns in unserem Zustande hier theilhaftig machet, wenn wir auch schon wahrhaftig glauben, verschieden sey.

1) GOtt, wenn Er denen ersten Eltern durch seine Gegenwart die Ueberzeugung von seinem gnädigen Wohlgefallen an ihrem Verhalten gab; (§. 626.) so geschahe dieses nicht um des ergriffenen Verdienstes unseres Erlösers willen. Und sie hatten sich nicht GOtt, als den um des Verdienstes Christi willen versöhnten, vorzustellen, auf welchen ihre Ueberzeugung sich gründete, wie wir. (§. 542. 543.)

2) Jene Gegenwart war nicht mit dem Gebrauche solcher Gnaden-Mittel verknüpft, als die ordentliche Gnaden-Gegenwart GOttes bey uns. (§. 544. 545.)

3) Ihre Gegenwart, welche ihnen GOTT leistete, war eine noch höhere Gegenwart, als wir hier in diesem Leben haben können. (§. 626. 627.) Sie durften auch keine Sünden betrüben, und die Freudigkeit stören, welche aus der Versicherung des göttlichen Wohlgefallens an ihrem Verhalten entstehet, wie wir es öfters erfahren müssen.

4) Un-

4) Unsere Gegenwart, welche er uns hier im Glauben leistet, ist nicht so herrlich und mit so vortreflichen äuserlichen Empfindungen verbunden, wie ihre war. (§. 627.)

§. 629.

Der ersten Eltern Umgang mit denen Engeln.

Zu diesem Verhältnisse der ersten Eltern in ihrem glückseligen Zustande gegen andere Geister rechnet man auch einen genauen Umgang mit denen Engeln. Daß dieser statt gefunden habe, kan aus der Verführung des Satans geschlossen werden. Es muß aber freylich diese vortrefliche Gesellschaft der guten Engel vieles zu ihrem Vergnügen beygetragen haben. Sie haben mit den Engeln den HErrn loben und preisen, in der Erkänntnis zunehmen, und andere Vortheile davon erhalten können.

§. 630.

Die ersten Eltern konten sich natürlicher Weise glückselig machen.

So hätten wir denn bis hieher gesehen, wie es überhaupt und ins besondere mit den Stücken des Ebenbildes GOttes, nach welchem die ersten Eltern erschaffen gewesen sind, beschaffen gewesen. Ich will noch einige Folgen davon angeben. Diese ersten Eltern hatten nicht nur Kräfte genug ihre Handlungen alle den Gesetzen der Natur gemäs einzurichten, sondern sie leisteten auch dieses wircklich, und machten sich dadurch glückselig. (§. 590.) Ihr gantzer

Gottesdienst also brauchte sich auf keinen Erlöser zu gründen. Sondern sie konten nach dem Endzwecke GOttes ihre natürliche Kräfte zur Verherrlichung des Namens GOttes und ihrer eigenen Wohlfahrt anwenden, und dadurch sich völlig glückselig machen.

Ob gleich die ersten Eltern in diesem Zustande sich natürlicher Weise glückselig machen konten, so war doch nicht alles, was sie glückselig machte, natürlich. Zu dieser ihrer Glückseligkeit, die sie genossen, gehörete auch die genaue Gegenwart GOttes, (§. 626.) welche aber übernatürlich war. (§. 626. 96.) Nur war es bey ihnen nicht nöthig, daß GOtt durch seine Gegenwart die ersten Eltern aus einem Verderben reissen und sie bekehren solte, da sie noch keinem Verderben unterworfen waren. Sie konten durch den Gebrauch ihrer eigenen Kräfte so handeln, wie es GOtt wohlgefällig war, und ihre Glückseligkeit befördern. Und GOtt leistete nach seiner Güte und Weisheit ihnen darum eine Gegenwart, wie sie ihrem Zustande gemäs war.

§. 631.

Der gesetzliche Vertrag GOttes mit den ersten Eltern.

So wie nun der endliche Endzweck der ganzen Welt die Verherrlichung des Namens GOttes war, (§. 579.) so muß auch der endliche Endzweck GOttes, warum er die ersten Eltern nach seinem Ebenbilde erschaffen, die Verherrlichung seines Namens seyn. Dieses ist auch daher klar, weil er sie so tüchtig zu diesem Endzwecke erschaffen hat. (§. 630.) Da

aber

aber damit ihre Glückseligkeit verknüpft ist; (§. 579. 578.) so war der mittlere Endzweck ihre zu erhaltende Glückseligkeit. Da nun der Endzweck dasjenige ist, was man durch sein Wollen zu erhalten gedenckt. So hat auch GOtt gewollt, daß die ersten Eltern ihre natürlichen Kräfte regelmäsig anwenden, und durch die Verherrlichung seines Namens ihre Glückseligkeit erhalten solten. Die ersten Eltern aber stimmeten auch darinne völlig überein. Sie wolten auch ihre Kräfte darzu anwenden. (§. 601. 605.) Mithin haben wir in diesem Zustande eine Uebereinstimmung des Willens GOttes und der ersten Eltern, darinne, daß die Kräfte der ersten Eltern zu ihrer durch die Verherrlichung des Namens GOttes zu erhaltenden Glückseligkeit angewendet werden solten. Da nun schon die Uebereinstimmung verschiedener Personen zur Erhaltung eines gewissen Endzwecks pflegt ein Vertrag, ein Bund überhaupt genennet zu werden, ob gleich diese Bedeutung sehr allgemein ist. So sehen wir, daß in diesem ersten Zustande GOtt mit den Menschen einen Bund errichtet, vermöge welches sie durch die richtige Anwendung ihrer Kräfte zur Verherrlichung des Namens GOttes ihre Glückseligkeit erhalten solten. Und weil nun diese Glückseligkeit durch eine gesetzmäsige Anwendung ihrer Kräfte erhalten werden konte und solte, ohne daß sie einer bekeh-

renden Gnade nöthig hatten; so wird dieses das Bündnis der Wercke, oder der gesetzliche Bund (foedus operum, legale) genennet. Wären also die ersten Eltern nicht Bundbrüchig geworden, so hätten sie durch diesen gesetzlichen Bund ihre Glückseligkeit erhalten können. (§. 607. 630.)

Man siehet ohne mein Erinnern, daß das Wort, Bund, hier in einer allgemeineren Bedeutung genommen wird, als es sonst pflegt genommen zu werden. Unterdeß hat dieses denenjenigen, welche der Einkleidung der Theologischen Wahrheiten in Bündnisse so starck nachgehänget haben, Gelegenheit gegeben, sich nach Bundes-Siegeln in dem Paradiese umzusehen. Und da sie dahin die Sacramente rechnen; so haben sie auch Sacramente in dem Paradiese gesucht. Allein man siehet, daß das Wort, Sacrament, in einer weitläuftigeren, als sonst gewöhnlichen, Bedeutung genommen werden muß, wenn man in dem Paradiese sie nicht vergeblich suchen soll. Es sind auch die nicht einerley Meynung, welche Sacramente in dem Paradiese gefunden zu haben vermeynet haben. Sie setzen die Anzahl derselben verschieden. *Witsius* in oecon. foed. L. I. cap. 6. §. 2. seq. setzt derselben viere: Das Paradies selbst, den Baum des Lebens, den Baum des Erkänntnis des Guten und Bösen, und den Sabbath. Braune in doctr. foed. Vol. I. P. III. c. 2. §. 18. setzt deren zwey: Das Paradies und den Baum des Lebens. Und Jäger und Pufendorf halten den Baum des Lebens vor ein

Sa-

Sacrament. Wir werden an seinem Orte sehen, daß dieses nicht eben so accurat geredet sey.

§. 632.

Wie es auf die Nachkommen kommen kömnen.

Dieser gesetzliche Bund gieng nicht nur auf die ersten Eltern selbst, sondern auch auf ihre Nachkommen, wenn sie nicht Bundbrüchig geworden wären. Ich will mich jetzo nicht auf die wunderliche Meynung derer einlassen, welche geglaubt haben, daß in dem Stande der Unschuld die Kinder nicht würden gebohren worden, sondern, ich weiß selbst nicht wo, vielleicht auf den Bäumen, oder aus der Erde, wie Schwämme, würden gewachsen seyn. Diese Meynung nur anführen, heist schon sie widerlegen. Aber wie natürlicher Weise diese Vollkommenheiten der ersten Eltern hätten auf die Nachkommen fortgepflantzet werden können, kan aus folgenden Puncten ersehen werden:

1) Da die ersten Eltern selbst an Leib und Seele sehr vollkommen waren, so waren in ihrer Seele keine unordentlichen Vorstellungen und Neigungen, und in dem Cörper keine unordentlichen Bewegungen. Mithin muste auch der zur Zeugung erforderliche Saame den Gesetzen der Vollkommenheit gemäs abgesondert werden; und konte also der Saame selbst nicht sündlich seyn.

2) Zur Zeugung hatten sie, vermöge ihrer Heiligkeit, (§. 605.) keine unordentlichen Neigungen; und wurden daher die Kinder nicht aus sündlichen Saamen erzeuget, noch auch von ihrer Mutter in Sünden empfangen.

3) Nachdem die Mutter geschwängert war, hatte sie auch Zeit ihrer Schwangerschaft keine unordentliche Neigungen, noch unordentliche Bewegungen. Da nun aber des Kindes Cörper mit des Kindes Seele, des Kindes Cörper mit dem Cörper der Mutter, dieser mit der Seele der Mutter, und also Leib und Seele der Mutter mit dem zu formirenden Leibe und Seele des Kindes verknüpft waren, so muste nach Beschaffenheit der Mutter auch das Kind werden.

4) Ins besondere in die Seele des Kindes konten keine unrichtigen Vorstellungen und Neigungen zuerst eingedruckt werden, da die Seele der Mutter in einem ordentlichen Zustande der Seelen war. Es konten auch nicht durch unordentliche Bewegungen der Mutter der Cörper des Kindes unvollkommen werden, sondern seine Formation muste so ordentlich vor sich gehen, als ordentlich und vollkommen der Mutter Bewegungen in ihrem Cörper waren.

5) Mit-

5) Mithin wär das Kind mit keinem anhängenden Verderben auf die Welt gekommen. Und da wär sein natürlicher Trieb schon hinreichend gewesen, daß es nicht durch böse Handlungen sich verschulder hätte.

6) Auch würde die regelmäsige Erziehung derer Eltern sie sowol vor allem unrechten bewahret, als sie zu allem guten geführet haben. Und daher würden sie natürlicher Weise tüchtig geworden seyn, durch eine regelmäsige Einrichtung ihrer Handlungen ihre Wohlfahrt zu erhalten.

So wie um dieser entgegen gesetzten Ursachen das Verderben auf uns gepflantzet wird, eben so würde auch die Vollkommenheit fortgepflantzet worden seyn, wenn die Eltern in ihrem Zustande der Vollkommenheit geblieben wären. Daß man aber auch auf den natürlichen Trieb bey den Kindern mit sehen muß, da es freylich an dem ist, daß diese nicht so viel Erkänntnis bey ihrer Geburt als tausendjährige Greise haben konten; und wie derselbige hinreichend gewesen wär, sie vor allen unregelmäsigen zu bewahren, habe ich in dem Beweise, daß eine wahre Religion unter unseren Umständen nothwendig einen wahren Glauben erfordere, der auf eine göttliche Gnugthuung gegründet ist, ausführlich angemercket. Wie sehr wär es zu wünschen, daß dieser glückselige Zustand der ersten Eltern fortgedauert hätte. Allein es ist nicht geschehen. Wie lange derselbe gedauret habe, müste aus Zeugnissen der heili-

gen Schrift dargethan werden. Aber auch diese giebt uns keine genaue Nachricht davon. Es lässt sich auch daher nichts gewisses sagen. Die verschiedenen Meynungen davon will ich nicht anführen, da wir sie zumal ohne Schaden entbehren können. Will man sie wissen, so kan man *Marckium* in seiner Historia Paradisi, und *Buddeum* in Hist. Eccles. V. T. nachlesen.

§. 633.

Uebereinstimmung dieser Lehre mit der Natur.

Aus dem allen, was wir bis hieher von dem Ebenbilde GOttes beygebracht haben, siehet man offenbar, wie genau diese Lehre mit der Natur übereinstimme. Ich will dieses noch zeigen, ehe ich weiter fortgehe.

1) Es stimmet diese Lehre mit der Natur GOttes überein: Denn nach denen Vollkommenheiten GOttes, welche in seiner Natur gegründet sind, muste der Mensch in diesem vollkommenen Zustande erschaffen werden; (§. 582. 583.) folglich wurden diese den ersten Eltern zueignende Vollkommenheiten durch die Natur GOttes bestimmt, (§. 89.) und stimmten daher mit der göttlichen Natur überein. (§. 224.) Diese Lehre von dem Ebenbilde GOttes aber hat nur die Vollkommenheiten, welche den Menschen deswegen in ihrem ersten Zustande zukommen, dargethan. Folglich stimmt diese Lehre gar wol mit der Natur GOTTes überein.

2) Sie

2) Sie stimmt auch mit der Natur der besten Welt überein: Denn nach der Natur der besten Welt solten so viel Vollkommenheiten in derselben erhalten werden, als nur den Vollkommenheiten GOttes gemäs in ihr erhalten werden konten. Diese Vollkommenheiten des Menschens aber, die sein Ebenbild ausmachten, gehöreten auch darzu, sonst hätte sie GOTT nicht hervorgebracht, und daher muß auch diese Lehre mit der Natur der besten Welt übereinstimmen. (§. 238.)

3) Sie stimmt auch mit der Natur der Menschen überein: Denn wir haben gesehen, wie durch die vollkommne Natur der Menschen alle diese zum Ebenbilde GOttes erforderliche Vollkommenheiten bestimmt werden; (§. 590. seqq.) folglich muß auch diese Lehre mit der Natur nemlich der vollkommenen Natur des Menschens übereinstimmen. (§. 224.)

4) Sie stimmt in Betrachtung des Erkänntnis-Grundes mit der Natur überein: Denn wir haben diese gantze Lehre aus deutlichen und wahren Gründen richtig hergeleitet, (§. 229. no. 6.) entweder nun nach ihrer Wircklichkeit oder Möglichkeit.

5) Sie stimmt sittlich mit der Natur überein: Denn sie waren in diesem Zustande dienliche Mittel zur Erhaltung des Endzwecks der gantzen Welt und ihrer, nemlich zu der zu erhaltenden Verherrlichung des Namens GOttes, und zu der dadurch zu erhaltenden eigenen Wohlfahrt derselben; (§. 631.) folglich stimmte auch diese Lehre sittlich mit der Natur überein. (§. 234.)

6) Sie stimmt endlich physisch mit ihrer Natur überein: Denn durch ihre in diesem vollkommenen Zustande erwogene Kräfte konten sie selbst dasjenige würcken, was zu ihrer Wohlfahrt gehörete, (§. 631.) und wurden also auch diese Vollkommenheiten durch ihre Kraft, als ein würckendes Principium erwogen, bestimmt; (§. 89.) folglich stimmet auch diese Lehre physisch mit ihrer Natur überein.

Des andern Theils,
von der
Uebereinstimmung
der Natur und Gnade,

Anderer Abschnitt,
in welchem
der mit dem dreyeinigen GOtte durch die Gnade wieder zu vereinigende Mensch betrachtet wird.

Andere Abtheilung,
in welcher
der fallende und gefallene Mensch erwogen wird.

Das Erste Capitel,
in welchem
das, was bey dem Falle zu bemercken ist, durchgeführet wird.

§. 634.

Wir haben bis hieher den Menschen in einem ungemeinen glückseligen Zustande betrachtet. Und diese Betrachtung hat uns gewiesen, daß wir da, so lange wir in diesem Zustande geblieben wären, keines

Warum wir die Lehre von unseren Verderben erwegen sollen.

Er-

Erlösers und keiner auf das Verdienst eines Erlösers gegründeten Gnade nöthig gehabt hätten. (§. 631. 632.) Aber nun ist es nöthig, daß wir den Menschen in seinem Verderben erwegen. Die Gröse dieses Verderbens, unser erkanntes Unvermögen uns selbst unsere Wohlfahrt zu verschaffen, wird uns zu dem Erlöser und seiner Gnade treiben. Freylich ist es andem, es ist eine traurige Betrachtung, die wir jetzo anzustellen haben. Es ist betrübt, wenn wir den Menschen, den wir vorher in dem Ebenbilde GOttes erblickt haben, nun in dem Bilde des Satans erblicken sollen. Allein, so betrübt auch diese Betrachtung ist, so nöthig und nützlich ist sie uns doch; Uns, die wir nun in diesem natürlichen Verderben liegen. Ist es nicht besser, wenn man im Verderben liegt, sein Verderben erkennen, und Mittel zur Befreyung von selbigem zu suchen, und sie ergreifen, als bey denselben unbekümmert seyn, und sich von dem Verderben zum Verderben hinreisen lassen? Ist es besser, daß ein Krancker seine Kranckheit erkennet, sein Unvermögen sich selbst zu helfen wahrnimmt, und zu einem geschickten Artzte und seiner Hülfe sich wendet? oder ist es besser, daß derselbe unbekümmert seine Kranckheit weiter einreisen, und sich selbst von ihr dahin reissen lässet?

§. 635.

Weitere Verknüpfung des

Wenn nun also unser Verderben erwogen werden soll: (§. 633.) so müssen wir freylich zuerst

zuerst die Ursache betrachten, um welcher wir in dieses Verderben gesetzt worden sind. Dieser ist aber der Fall der ersten Eltern. Davon soll also in diesem Capitel geredet werden. Ehe wir aber noch vieles von dem Falle sagen können, müssen wir uns erst um einen Begrif bekümmern, was der Fall sey. Weil nun aber in dem Begriffe von dem Falle der Begrif der Sünde enthalten ist, so müssen wir zuvor wissen, was Sünde seyn soll. Und dieses um so vielmehr, theils weil das Wort Sünde Zweydeutigkeiten und Streitigkeiten unterworfen ist, theils je mehr wir im folgenden dieses Begrifs nöthig haben. Da nun der Begrif der Sünde wieder den Begrif von dem Gesetze voraussetzt, welcher wieder den Begrif der Verbindlichkeit in sich fasset, so soll davon zu reden angefangen werden. Doch werde ich nur so viel hier davon beybringen, als zu unserer Abhandlung dienlich ist, wenn man diese und jene Streitigkeiten zu heben, im Stande seyn will. Denn es ist bekannt, daß in dem Rechte der Natur diese Lehre vollständig geliefert wird.

folgenden mit dem vorhergehenden.

§. 636.

Die Verknüpfung eines Bestimmungs-Grunds mit der Handlung giebt die Verbindlichkeit in allgemeinestem Verstande. Derjenige also verbindet jemand zu einer Handlung, wer einen Bestimmungs-Grund mit derselben verknüpfet. Es wird einem aber

Verbindlichkeit, Arten derselben.

aber nur seine Verbindlichkeit erkläret, wenn ihm ein Erkänntnis-Grund dieser Verbindlichkeit gegeben wird. Die Handlungen nun sind entweder sittliche oder nicht. Im ersten Falle sind ihre Bestimmungs-Gründe Bewegungs-Gründe. Und daher entspringt die Verknüpfung der Bewegungs-Gründe mit der Handlung, welche die sittliche Verbindlichkeit abgiebt, welcher die physische entgegen stehet. Die sittliche ist es, welche eigentlich die Verbindlichkeit genennet wird. Und alsdenn werden die Bewegungs-Gründe entweder durch die Natur eines Geistes, ins besondere aber der Menschen selbst verknüpfet, oder durch den Willen eines Ober-Herrn: ist das erste, so wird es eine natürliche, ist das andere eine positive Verbindlichkeit genennet. Die natürliche ist wieder verschieden: Entweder es werden die Bewegungs-Gründe nur allein durch die Natur eines Menschen, und also blos durch sein Wesen und Kraft mit den Handlungen verknüpfet, oder sie werden erstlich durch die Natur in einem gewissen Zustande betrachtet, mit den Handlungen in diesem Zustande verknüpfet. Die erste ist die schlechthin natürliche, die andere aber die bedingte natürliche Verbindlichkeit. Da alsdenn entweder in einem gesellschaftlichen Zustande diese Bewegungs-Gründe ihre Verknüpfung mit der Handlung finden oder nicht, und daher auch die gesellschaftliche, oder nicht gesellschaftliche

liche Verbindlichkeit entstehet. Die positive aber ist entweder göttlich oder menschlich, nachdem der Ober-Herr, durch dessen Willen die Bewegungs-Gründe mit den Handlungen verknüpft werden, entweder GOtt, oder ein Mensch ist. Und die menschliche stimmt entweder mit der natürlichen überein oder nicht. Im ersteren Falle ist sie vernünftig, im anderen Falle aber nicht.

Die sittliche Verbindlichkeit erfordert also verknüpfte Bewegungs-Gründe mit den Handlungen. Da nun die Bewegungs-Gründe deutliche Vorstellungen des Guten und des Bösen sind, so erfordert auch alle Verbindlichkeit, daß die Handlungen entweder gut oder böse seyn. Dieses aber wird die Sittlichkeit, die Moralität der Handlungen genennet; folglich erfordert auch alle diese Verbindlichkeit die Sittlichkeit der Handlungen. Und da nun die natürliche Verbindlichkeit eine Art der Verbindlichkeit ist; so erforderte diese die innerliche, oder wie sie auch genannt wird, die objective Sittlichkeit der Handlungen, vermöge welche die Handlungen schon gut oder böse wären, vermöge der Natur des Dinges selbst, ohne noch auf den Willen und Gesetz eines Ober-Herrn zu sehen. Es ist aber bekannt, was desfalls unter den älteren und neueren Weltweisen vor Streitigkeiten vorgefallen sind. Ich habe mir nicht vorgenommen, die alle anzuführen, welche vor und wider die innere Sittlichkeit gestritten haben. Man findet hauptsächlich die älteren, und einige neuere, welche wider diese innere Sittlichkeit der Handlungen sich aufgelehnet haben, in des *Buddei* instit. Theol.

dog-

dogmat. p. m. 581. seq. Und es ist bekannt, daß die Scholasticker, Grotius, Wolf, und die ihm folgen, dieselbe und mit Rechte angenommen haben. Ich will nur kurtz eines und das andere vor die Wahrheit dieser Lehre anführen. Ich habe schon oben gewiesen, (§. 78.) daß vermöge der Natur des Menschen selbst betrachtet, die Handlungen entweder mit ihr übereinstimmen, oder nicht übereinstimmen müsten; folglich ihn entweder vollkommner oder unvollkommner machten, mithin entweder gut oder böse wären. Und also haben wir die innere Moralität, und brauchen nicht alle Sittlichkeit von dem Willen eines Oberherrn herzuleiten. Noch mehr! der Wille des Oberherrn, wodurch eine positive Verbindlichkeit erhalten werden soll, ist entweder vernünftig und weise, oder nicht. Ist das letztere, so bekommt man falsche Verbindlichkeiten, welche nach dem Rechte der Natur nicht statt finden. Ist das erste, so muß er ja seine Unterthanen so verbinden, wie es ihrer Natur und Zustande gemäs ist, sonst ist er entweder thöricht, wenn es an einem Mangel richtiger Einsicht lieget, oder tyrannisch und boshaft, wenn es an einem guten Willen die Unterthanen zu dem, was ihnen gut ist, zu verbinden fehlete. Mithin ist ja das principium essendi der Sittlichkeit auch bey denen vernünftigen positiven Verbindlichkeiten doch die Natur derer, die verbunden werden sollen. Der Oberherr kan ein principium cognoscendi auch fiendi, aber nicht essendi moralitatis seyn, wenn seine Verbindlichkeiten vernünftig seyn sollen. Er kan machen, daß seine Unterthanen erkennen, worzu sie verbunden sind in diesen Umständen. Er kan machen, daß sie diese Verbindlichkeit beobachten

ten müssen, und den Uebertretern Strafen zueignen. Und daher ein principium cognoscendi und fiendi werden das principium essendi aber muß auch bey aller vernünftigen positiven Verbindlichkeit die Natur der Unterthanen entweder allein, oder in einem gewissen natürlichen Zustande gedacht sey. Man vergleiche dieses mit GOtt dem höchsten Oberherrn. So ist unstreitig, daß GOtt nicht unweislich jemand zu etwas verbindet, und also auch alle seine Verbindlichkeiten entweder schlechthin oder bedingte natürliche seyn müssen, nur daß wir nicht allezeit die Zustände verstehen, um welcher GOtt nach seiner Weisheit die Verbindung giebt. Man kan dieses noch daher sehen. Der Verstand GOttes hat entweder diese in der Natur gegründete Sittlichkeit von Ewigkeit eingesehen oder nicht. Das erste muß um der Allwissenheit GOttes seyn. Gut! der Wille GOttes macht nicht etwas anders wircklich, als es der Verstand GOttes eingesehen hat. Dieses also, daß diese Sittlichkeit der Handlungen wircklich in der Welt erhalten wird, und auch erkannt werden kan aus dem, was GOtt in der Welt wircklich gemacht, das kommt von dem Willen GOttes her. Was heißt das? dieses: der Wille GOttes ist ein principium fiendi, und auch cognoscendi dieser Sittlichkeit. Aber das principium essendi ist in der Natur der Dinge, welche der göttliche Verstand sich vorgestellt hat, zu suchen. So wie nun der Verstand vor den Willen gedacht werden muß, so muß auch die Sittlichkeit schon gedacht werden, ohne sie von dem Willen GOTTes herzuleiten. Und dis ist es, was schon die Scholasticker gesagt haben: datur moralitas intrinseca actionum antecedenter ad voluntatem

tem DEI, oder antecedenter ad legem. Man siehet aber ohne mein Erinnern, daß diese Sittlichkeit der Handlungen, da sie durch die Natur eines Menschen bestimmt werden soll, auch erfordert, daß die Handlung in Beziehung auf ihr Subject und dessen Umstände erwogen werden müsse, durch welches ihre Sittlichkeit bestimmet wird. Das heißt man in concreto erwegen. Denn daß sonst eine Handlung in abstracto, das ist ohne Beziehung auf ein gewisses handelndes Subject und seine Umstände erwogen vielmals noch weder gut noch böse genennet werden, und also indifferent seyn könne, ist schon eine bekannte Sache. Aber so wird sie auch nicht wircklich.

§. 637.

Was Gesetze sey, Arten der Gesetze.

Ein Urtheil, nach welchem etwas seine Handlungen einzurichten verbunden ist, wird ein Gesetz überhaupt genennet. Wie also die Verbindlichkeiten verschieden sind, so sind auch die Gesetze unterschieden. Entweder also ist sie sittlich, oder nicht. Im ersten Falle bekommen wir, in genauerem Verstande, Gesetze, nemlich die sittlichen Gesetze, welches also Urtheile sind, nach welchen man seine Handlungen einzurichten sittlich verbunden ist. Und diese sittlichen Gesetze müssen entweder natürliche, oder positive, die natürlichen entweder schlechthin natürliche, oder bedingt natürliche, die positiven entweder göttliche, oder menschliche, die menschlichen aber entweder vernünftige,

oder

oder unvernünftige Gesetze seyn; eben so wie die Verbindlichkeiten unterschieden waren. (§. 636.)

Ich will mich auch hier bey Beyspielen dieser Gesetze nicht aufhalten, da ich mir es nicht vorgenommen, vor Leute zu schreiben, die noch gar nichts in den Wissenschaften, und in dem Rechte der Natur gethan haben. Und andern ist es nicht nöthig. Ich will nur kurtz einer gedoppelten Streitfrage gedencken, welche bey dem Begriffe vom Gesetze aufgeworfen worden:

Die erste ist diese: Ob die Verbindlichkeit eher als das Gesetz, oder die Gesetze eher als die Verbindlichkeiten sind? Es beziehet sich selbige auf die Lehre von der inneren Sittlichkeit der Handlungen. Da aber diese ausgemacht ist, giebt sich die Antwort von selbst: wenn man nemlich auf das Principium essendi siehet, so ist von der inneren Sittlichkeit der Verbindlichkeit und Gesetze keines eher als das andere, auch nach dem Principio fiendi nicht. Denn eines fasst das andere allezeit in sich, ja sie sind der Sache nach gar nicht verschieden. So bald ich nach der inneren Sittlichkeit weiß ob die Handlung gut oder böse ist, weiß ich meine Verbindung, und mein Gesetz, wornach ich mich zu richten habe. Aber nach dem principio cognoscendi kan eines eher als das andere gedacht werden. Wie aber? es kömmt drauf an, ob man synthetisch oder analytisch gedencken will. Will man synthetisch gedencken; so ist der Gedancke der inneren Sittlichkeit der erste. Darauf folgt der Gedancke der Verbindlichkeit, und denn der Gedancke des

Gesetzes. Will man aber analytisch dencken; so ist der Gedancke des Gesetzes der erste, vermöge dessen kömmt man auf den Gedancken der Verbindlichkeit, und dieser leitet uns auf den Gedancken der inneren Sittlichkeit. Es ist nicht Wunder, wenn man sich nicht finden kan bey dieser Frage; wenn die Streitfrage nicht gehörig bestimmt, und was zu unterscheiden ist, bey diesem Eber unterschieden wird, da sonst die Sache selbst leichte genug entschieden ist.

Die andere Frage ist diese: Ob es göttliche positive allgemeine und besondere Gesetze gäbe. Es ist auch hier nöthig, daß die Zweydeutigkeit des Worts gehoben werde. Ein positives Gesetze heist einmal alles Gesetze, das durch den Willen eines Oberherrn erhalten wird. Weil nun aber dieser Wille eines Oberherrn entweder nach der Natur seiner Unterthanen sich richtet, oder nicht. So heisen im ersten Verstande alle natürliche Gesetze auch positive, wenn sie durch den Willen eines Oberherrn bestätiget werden, und weil alsdenn diese Gesetze entweder in der Natur der Menschen allein, oder in gewissen Zustande betrachtet, gegründet sind; (§. 636.) so sind die ersten allgemeine, die anderen besondere positive Gesetze. Diese letzteren sind es, welche auch ins besondere positive Gesetze pflegen genennet zu werden. So ist bekannt, daß die bürgerlichen Gesetze, welche blos aus dem Wesen, und also Natur (§. 27. 28.) der Bürgerschaft fliesen, pflegen natürliche; die aber, welche die Majestät nach denen besonderen Zuständen der Republick zu geben, positive genennet zu werden. Siehe Darjes instit. Iurispr. vniuerf. §. 671. Und in diesem Ver-

Verstande giebt es sowol allgemeine, als besondere positive göttliche Gesetze. Soll aber ein positives Gesetze dasjenige seyn, welches durch den Willen eines Oberherrn, welcher sich nicht nach der Beschaffenheit der Natur dererjenigen, die verpflichtet werden sollen, richtet, bestimmet werden soll, so leugnet man mit Rechte, daß es in diesem Verstande weder allgemeine noch besondere positive göttliche Gesetze gäbe. Was GOtt will, will er weislich, und nicht aus einem blosen subjectiven Grunde, wenn er bey denen Creaturen etwas erhalten will. Nur die, welche einen blosen subjectiven Grund zum Willen GOttes erfordern, welcher gegen seine Geschöpfe gerichtet ist, können solche Gesetze annehmen. Aber dieser ihre Meynung ist vorlängst verworfen worden, und mit Rechte. Man kan GOTT weder Unwissenheit noch Bosheit beylegen. Und dieses sind die Quellen, woraus dergleichen Gesetze, die nicht der Natur derer zu verbindenden gemäs sind, bey den Oberherrn entstehen. Darzu kommt noch dieses: Es ist ausgemacht, daß das Gesetz der Natur, welches auch ein göttliches Gesetze ist, alles bestimmt, was gethan und gelassen werden soll, wenn es in seinem gantzen Umfange genommen wird. Und daß die kleineste Handlung nicht unbestimmt bleibt. Siehe Darjes instit. Iurispr. vniu. §. 149. 138. Wenn nun also GOtt ein Gesetz geben wolte, welches nicht in der Natur der Menschen gegründet wär, so müste er ja das natürliche auch von ihm abstammende Gesetz aufheben. Dieses aber ist unmöglich: denn von den natürlichen Gesetzen kan keiner frey gesprochen werden, wenn dieselben gegeben sind; folglich finden auch keine göttlichen positiven allgemeinen,

noch besonderen Gesetze, in diesem Verstande genommen, statt.

§. 638.

Was gesetzmäsig und wider die Gesetze ist.

Wenn man nun die Gesetze gegen die hält, welchen sie gegeben sind, so findet sich entweder das bey ihnen, was durch die Gesetze bestimmet wird, oder nicht. Im ersteren Falle stimmet das, was man bey ihnen antrift, mit dem Gesetze überein, es ist recht, gesetzmäsig. Im anderen Falle aber stimmt es nicht damit überein, es ist nicht recht, nicht gesetzmäsig. Das nun, was durch die Gesetze bestimmt wird, ist entweder die Beschaffenheit desjenigen selbst, welche voraus gesetzt werden muß, wenn andere Gesetze, die die Handlungen bestimmen, beobachtet werden sollen, oder es sind selbst die Handlungen, welche darnach bestimmet werden sollen. Daher siehet man, daß die Beschaffenheit jemandes, seine Bemühungen, Disposition, Fertigkeiten sowol, als auch seine Handlungen, entweder gesetzmäsig, oder wider die Gesetze, und nicht gesetzmäsig seyn können. Und der Gebrauch zu reden zeiget auch offenbar, daß man auf beydes, sowol nemlich auf die Disposition, als die Handlungen siehet, wenn man von dem gesetzmäsigen, und wider das Gesetz laufenden redet. So hat der Neidische sowol eine böse Gemüths-Verfassung, als auch er wird zu unrechten Handlungen dadurch angs-

angetrieben. Wie man nun ins besondere bey den Verbindlichkeiten, (§. 636.) und folglich auch Gesetzen, (§. 637.) auf die sittlichen sie- het; so pfleget man auch besonders bey dem gesetzmäsigen, und den Gesetzen zu- widerlaufenden auf die sittlichen Gesetze, folglich auch auf die sittliche Gemüths- Beschaffenheit und sittliche Handlungen zu sehen.

Wenn nun eine unregelmäsige Handlung soll hervorgebracht werden, so muß man sich sowol bey der Handlung einen Mangel der Uebereinstimmung mit dem Gesetze, als auch eine unrichtige Bemühung gedencken diese Handlung hervorzubringen. Das erste wird das beraubende, das andere das setzende bey den unregelmäsigen Handlungen ge- nennet. Beydes also muß bey einer wider die Gesetze laufenden Handlung da seyn. Was nun aber ins besondere das nicht-sittli- che unrechte anbetrift, so stimmt dieses mit seinen nicht-sittlichen Gesetzen nicht überein, sondern es ist ihnen zuwider; aber weil es nicht der Gegenstand ist, der sich auf sittliche Ge- setze beziehet; denn darauf beziehet sich das sittliche, so wird gesagt, daß dieses ohne Ge- setz nemlich ohne sittliches Gesetz vorgebracht werde. Und daher kommt die Eintheilung: Das nicht Gesetzmäsige ist entweder ohne Gesetz, oder wider das Gesetz hervorge- bracht: Das erste ist alles unregelmäsige aber nicht sittliche, das andere aber ist das unregelmäsige sittliche, als welches seine sitt- lichen Gesetze hat, denen es widerspricht. Man findet diese Eintheilung in des *Buddei*

instit. Theol. dogm. p. m. 580. Er sagt: Nec illud praetermittendum, vocem ανομιας omne illud, quod cum lege non conuenit, adeoque *non tantum, quae contra legem, sed et, quae sine lege*, in iis, in quibus nihil sine lege fieri debebat, peraguntur, denotare. Und macht die Anwendung auf die nicht-sittlichen Handlungen, daß diese ohne Gesetz, die sittlichen aber wider das Gesetz hervorgebracht würden. Das allgemeine Gesetz der Vollkommenheit bestimmet alles, wie es bey einem Menschen seyn soll, wenn er vollkommen seyn soll. Dieses ist in der vorhergehenden Abhandlung gezeigt worden. Und was diesem widerspricht, ist nicht Gesetzmäsig. Dieses mag nun sittlich oder nicht sittlich seyn, das sittliche aber widerspricht den sittlichen Gesetzen, weil aber diese auch die zu erhaltende Vollkommenheit gebieten, so ist das nicht sittliche unregelmäsige zwar diesem auch hinderlich, aber es hat doch nicht unmittelbar ein sittliches, sondern seine nicht sittliche Gesetze der Vollkommenheit denen es widerspricht. Und daher wird gesagt, daß jenes wider dieses ohne Gesetze hervorgebracht werde.

§. 639.

Was Sünde sey.

Nun werden wir im Stande seyn, den Begrif von der Sünde anzugeben, und die Zweydeutigkeiten zu heben, welche dis Wort Streitigkeiten unterworfen haben. Alles, was nicht Gesetzmäsig ist, (ανομια) wird entweder bey Geistern angetroffen oder nicht. In dem andern Falle werden es Mängel, Fehler genennet. In dem ersteren heißt es in allgemei-

nem

nem Verstande Sünde. Die Sünde also ist das Unrecht, wie Johannes redet, sie ist das, was bey einem Geiste nicht Gesetzmäsig angetroffen wird. Wir wollen aber auch die besonderen Bedeutungen aus diesem allgemeinen Begriffe bestimmen. Das nicht Gesetzmäsige war entweder sittlich oder nicht. (§. 638.) Das sittliche nicht Gesetzmäsige, welches eben das sittliche Uebel das sittliche Unrecht ist, wird in **genauerem Verstande Sünde** genennet. Ferner gehöret hieher sowol die nicht Gesetzmäsige **Disposition**, als auch die nicht Gesetzmäsige **Handlungen**: (§. 638.) im ersteren Falle wird es die **habituale Sünde** genennet. Im anderen Falle heißt die sittliche nicht Gesetzmäsige Handlung im genauesten Verstande Sünde.

Auf diese Weise wird man allen Streitigkeiten vorbeugen können. Man sehe den schon angeführten Buddeum in seinen instit. Theol. dogm. p. 579. 580. Ich will nur einiges hieher gehöriges noch kurtz bemerken, und herleiten. Bey den nicht Gesetzmäsigen Handlungen hatte man sowol auf den Mangel ihrer Uebereinstimmung mit dem Gesetze, als auf die unregelmäsige Bemühung, und also auf das beraubende und setzende zu sehen; (§. 638.) folglich muß dieses auch bey der Sünde geschehen. Man siehet daher ferner, daß man bey der Sünde zwar allenthalben Beraubungen und Mängel sowol in der Bemühung, als in der Handlung antrift; aber auch dabey, daß sie nicht ein blofes verneinendes nichts sey, oder gar nichts positives

in sich fasse, sondern in so fern die Bemühung und Handlung erwogen wird, gedenckt man sich etwas setzendes, in so fern aber ihre Unregelmäßigkeit betrachtet wird, Mängel. Doch aber ist die Sünde keine Substantz. Die Sünde nemlich ist nicht die Kraft selbst, und also nicht eine Substantz; (§. 453.) sondern eine unregelmäßige Bestimmung der Substantz, nemlich entweder eine unregelmäßige Beschaffenheit und Bemühung, (§. 428.) oder Handlung (§. 425.) der Kraft, (§. 423.) und also der Substantz. (§. 453.) Wir haben unter älteren und neueren Leute gehabt, welche die Sünde zumal die habituale Sünde vor eine Substantz gehalten. Und es hat andere gegeben, welche nur blos auf die Mängel bey der Sünde acht gegeben, das andere setzende aber dabey nicht erwogen haben. Man siehet, was die undeutlichen Begriffe schaden; und wie viel Streit die undeutlichen metaphysischen Begriffe in die Kirche gebracht haben.

§. 640.

Was der Fall sey.

Jetzt ist es Zeit, daß wir den Begrif von dem Falle fest setzen. Es ist aber auch dieses Wort in weitläuftiger und engerer Bedeutung gebräuchlich. In weitläuftigstem Verstande heißt der Fall die Sünde, wodurch ein Geist, der vorher in vollkommneren Zustande war, sich in einen unvollkommneren versetzt. Und so sagt man schon von den Gläubigen nach dem Falle, daß sie wieder gefallen und aus der Gnade GOttes gefallen wären, wenn sie durch

Sün-

Sünde sich der Gemeinschaft mit GOtt verlustig machen, und also aus einem vollkommneren Zustande in einen unvollkommeneren sich setzen. In genauerem Verstande ist der Fall die erste Sünde eines endlichen Geistes. Und so sind die Teufel sowol als Menschen gefallen, das ist, sie haben zuerst eine Sünde begangen, durch welche hernach ihre Vollkommenheit des Zustandes verlohren gegangen. In genauestem Verstande ist die erstere Sünde der ersten Eltern, wodurch sie sich aus ihrem glückseligen Zustande versetzt, der Fall. So wie wir nach dem Falle und unter dem Falle, das ist, in einem auf diesen Fall erfolgten Zustande leben, in welchen wir natürlicher Weise des glückseligen Zustandes verlustig sind.

§. 641.

Daß ein Fall vorgegangen sey.

Wir mögen jetzo die Menschen betrachten, wie wir wollen, so finden wir sie nicht so, als sie nach dem Ebenbilde GOttes erschaffen waren. In der Seele finden sich Mängel der zur Wohlfahrt nöthigen Erkänntnis, Irrthümer, todte Erkänntnis, Neigungen zum Bösen, verderbte Leidenschaften. Der Cörper ist jetzt schwach, zerbrechlich, kranck. Wie bald kan es geschehen, daß er von Schmertzen belästiget, und gar getödtet wird? Der äusere Zustand zeiget uns gleichfalls Unvollkommenheiten. Die Atmosphäre ist uns vielmals schädlich. Die

Men-

Menschen selbst wüten wider sich. Kurtz, wir sehen, daß der Mensch in allerley Uebeln Leibes und der Seele stecke. Ich habe dieses ausführlich gezeigt in dem Beweise, daß eine wahre Religion unter unseren Umständen nothwendig einen geoffenbarten Glauben erfordere, der auf eine göttliche Gnugthuung gegründet ist, in dem gantzen zweyten Capitel. Ich will daher dieses nicht hier noch einmal abdrucken lassen, sondern mich auf das berufen, was ich dort schon ausgeführet habe. Nun haben wir ja in der vorhergehenden Abtheilung gesehen, daß die Menschen, welche nach dem Ebenbilde GOttes erschaffen waren, nach allen diesen Umständen vollkommen waren. Auch ist gezeigt worden, daß diese Vollkommenheiten hätten auf die Nachkommen fortgepflantzet werden können. (§. 632.) Da nun aber dieses nicht geschehen ist; so müssen freylich zuerst bey einem oder mehreren Menschen Handlungen vorgenommen seyn, wodurch sie sich in diesem unglückseligen Zustand gesetzt haben. Mithin muß bey einem oder mehreren Menschen zuerst eine Sünde begangen worden seyn; (§. 639.) folglich muß auch ein Fall vorgegangen seyn, der uns in diese elenden Umstände versetzt hat. (§. 640.)

So weit können wir also in der natürlichen Erkänntnis kommen. Wir können schliesen, daß GOtt den Menschen vollkommen geschaffen. Wir finden ihn unvollkommen, folglich muß er gefallen seyn. Aber durch wen dieser

ser Fall begangen worden, worinne er eigentlich bestanden, wie es zugegangen, daß der Mensch zum Falle verleitet worden? Dieses alles sind Geschichte, die wir durch Zeugnisse bestimmen müssen. Haben wir also gleich das allgemeine aus dieser Geschichte erwiesen, so kan doch alles besondere deswegen nicht aus allgemeinen Gründen von uns hergeleitet werden. Die heilige Schrift aber giebt uns davon genauere Nachricht. Und nach Anleitung derselben wollen wir die besonderen Umstände dieses Falles nach und nach erwegen. Man kan sich aber von der Wircklichkeit des Falles aus Gen. 3. coll. 1 Tim. 2, 14. 2 Cor. 11, 3. wie auch aus Rom. 5, 12-19. versichern.

§. 642.

GOtt ist nicht Urheber des Falles.

Der Fall, der die Menschen so unglückselig gemacht, ist nach dem Zeugnisse der heiligen Schrift von den ersten Eltern begangen worden. Es ist aber der Fall eine Sünde. (§. 641. 640.) Da nun aber alle Sünde wider die Gesetze ist; (§. 639.) so ist sie auch ein Uebel. (§. 80.) Nun aber ist GOtt von keinem Uebel Urheber; (§. 146.) folglich ist auch GOtt nicht Urheber des Falles der ersten Eltern.

Es erhellet aus denen Zeugnissen der heiligen Schrift Genes. 3. dieses auch daher, weil GOtt eben diese Sünde vorher ernstlich verboten hatte, durch deren Begehung die ersten Eltern fielen, und also kan sie GOtt weder befohlen haben, oder sonst sittlicher Urheber, noch auch die würckende Ursache davon

von

von seyn. Ferner hat ja GOtt diese Sünde ernstlich bestrafet. Es wär aber seiner Gütigkeit und Gerechtigkeit zuwider, wenn er eben das bestrafen wolte, wovon er doch Urheber wär. Ja es wird uns ausdrücklich versichert, daß der Satan die ersten Eltern versuchet, und zum Falle verführet habe. Und dieses wollen wir nach denen Umständen, welche uns die heilige Schrift davon angiebt, etwas genauer erwegen. Da nun aber die Verführung der ersten Eltern durch den Satan schon den Fall des Satans voraussetzt; so will ich nur kurtz so viel davon hier vorher feste setzen, als es nöthig ist, desto besser das folgende daraus zu begreifen.

§. 643.

Wie der Fall der Teufel geschehen.

GOtt hatte alle endliche Geister mit einer glückseligen Natur und in einem glückseligen Zustande erschaffen; (§. 582.) folglich müssen auch diese Engel, die gefallen sind, in diesem erschaffen worden seyn. Daß sie also gesündiget, und also gefallen sind, davon kan GOtt so wenig, als von dem Falle unserer ersten Eltern Urheber seyn. (§. 642.) Da uns aber die heilige Schrift von keinem andern, der sie hätte verführen können, Nachricht giebt, sondern vielmehr behauptet, daß sie selbst ihr Fürstenthum nicht behalten haben, so sind sie selbst schuld an ihrem Falle. Nun ist bekannt, daß ein Geist keine Neigung zu etwas hat, was er sich nicht als gut vorstellet; folglich müssen auch die Teufel sich das, was sie gethan haben, da sie gefallen sind, als gut vor-

ge-

gestellet haben. Es ist aber dieses sündlich, (§. 640.) und folglich ein Uebel gewesen: (§. 80.) mithin müssen sie gesündiget haben, und gefallen seyn, weil sie ein Schein-Gut sich zu erhalten sich angetrieben, und um desselben wider die Gesetze gehandelt haben.

Ob gleich die heilige Schrift uns von dem Falle der Teufel versichert, so giebt sie uns doch nicht mehr Nachricht von den Umständen desselben, als uns nöthig ist. Und daher bleiben viele besondere Umstände davon ungewis. Dahin gehöret

1) wenn eher eigentlich der Fall der Teufel geschehen? Da nur so viel gewis ist, daß er eher geschehen, als der Fall der ersten Eltern, sonst hätten sie die ersten Eltern nicht zum Bösen verführen können.

2) Wie viel Engel gefallen sind? da nur so viel aus den Zeugnissen der heiligen Schrift gewis ist, daß ihrer sehr viel gefallen sind; ob aber eine ganze Art der Engel gefallen, und wie viel deren sind, kan nicht gewis gesagt werden. Wahrscheinlich aber ist, daß auch unter den gefallenen Engeln gewisse Ordnungen angetroffen werden. Die heilige Schrift enthält solche Stellen, woraus geschlossen werden kan, daß einer über den andern an Bosheit und Macht gesetzt sey. Matth. 25, 41. Apoc. 12, 7. 9. Matth. 9, 34. Marc. 3, 22. seq.

3) Ob alle diese Engel auf einmal gefallen sind, oder ob erst einer, vielleicht ein Oberster unter ihnen, und nach dessen Befehl, oder Anrathen andere verführt worden sind, kan auch nicht gewis gesagt werden. Doch ist wohl das letztere wahrscheinlich.

4) So weiß man auch nicht gewis, welches eigentlich das Scheingut gewesen ist, welches sie verführet hat. Man hat wahrscheinliche Gründe, daß der Hochmuth sie zum Falle gebracht. Und also ein unregelmäsig angemaster Vorzug vor andern sie verblendet habe. Unter diese Gründe kan man rechnen, daß Geitz und Wollust nach ihrer Natur und Zustande sie nicht so haben reitzen können, und also die dritte Quelle des Uebels der Hochmuth übrig bleibt. Ferner schliest man es aus Eccles. 10, 14. Man leitet es ferner sowol aus der Verführung der ersten Eltern, als aus dem von ihm veranstalteten Götzendienste her. Und man glaubt, daß er sich als einen Gott zum Beherrscher über andere Engel, oder Menschen aufgeworfen. Allein gewis kan es nicht behauptet werden. So viel aber ist gewis, daß ein Haß gegen die Menschen nicht die erste Sünde der Teufel gewesen seyn kan, wie *Vitringa* in doctr. relig. Christ. c. VI. §. 46. p. 151. sq. meynet. Denn dieser Haß setzt schon andere Sünden voraus.

§. 644.

Grösse der Sünde der Teufel aus ihren Folgen.

Es mag nun aber auch die Sünde der Engel, die sie zum Falle gebracht hat, beschaffen gewesen seyn, wie sie will, so ist doch unstreitig, daß es eine sehr grose Sünde gewesen seyn muß. Man muß dieses aus den Folgen schliesen, welche dieselbe nach sich gezogen, und wovon wir durch die heilige Schrift versichert werden.

1) So

1) So ist die lebendige Erkänntnis wahrhaftiger Güter dadurch verdunckelt und ausgelöschet worden, da sie sich lebhaft ihre Scheingüter, nach welchen sie begierig sind, vorstellen. Daher auch der Satan ein Fürst der Finsternis heiset.

2) Die Neigungen der gefallenen Engel gehen aufs böse. Es heist auch deswegen der Oberste derselben der Böse. Er ist ein Tausendkünstler, wenn es auf Erfindungen zum Bösen ankömmt. Sowol seine Verführung der ersten Eltern, als auch seine unseligen Bemühungen denen gefallenen Menschen an Leib und Seele zu schaden, zeigen sattsam, wie gros die Bosheit derselben sey.

3) Und daher ist es nicht Wunder, wenn GOTT diese Boshaften auch nach ihrer Bosheit strafet: Ja da sie so tief im Verderben sind, daß sie den göttlichen Vollkommenheiten gemäs, und ihrer Freyheit nicht zuwider, nicht von demselben abgelencket werden können, hat ihnen auch GOtt kein Mittel zur Erlösung gegeben. (§. 164.)

Man braucht nicht, wie *Thomas de Aquino*, die Ursache, warum die Teufel nicht wieder vom Bösen gebracht werden können, in der englischen Natur zu suchen, und meynen, diese wär so beschaffen, daß sie von dem, was sie einmal erwählet, nicht wieder weichen könten.

Denn so hätten sie auch nicht fallen können. Noch braucht man mit *Occam* und *Biel* den Grund davon in einem unbedingten Rathschlusse GOttes zu suchen, vermöge welches GOtt diese Fertigkeit zum Bösen in den Teufeln würckte. Denn es ist theils dieser unbedingte Rathschluß GOttes nicht möglich, theils streitet es wider die Heiligkeit GOttes, daß er das Böse in den Teufeln würcken solte. Die Grösse ihrer Bosheit, die Fertigkeit, die Gewohnheit Böses zu thun, sind hinreichend genug, es zu erkennen, warum sie im Bösen so ertruncken sind, daß sie nicht wieder zurück kehren, und sich von ihrem Verderben befreyen können. Und daß diese gros sey, siehet man daraus, weil sie nach ihrem Falle auch das gantze menschliche Geschlechte ins Verderben stürtzen wollen. Daher sie auch die ersten Eltern verführet haben. Davon wollen wir nun weiter reden.

§. 645.

Warum nun die Art, wie Satan die ersten Eltern zum Falle gebracht, untersucht wird.

Lasset uns also nach Anleitung der heiligen Schrift die Art und Weise, wie Satan die ersten Eltern verführet, betrachten. Es ist dieses deswegen auch in unserer Abhandlung nöthig, weil man die Art, wie die Versuchung und Verführung des Satans geschehen, mit der Vollkommenheit der ersten Eltern nicht reimen kan. Vielmehr glaubt man entweder, daß die ersten Eltern müsten gute einfältige Leute gewesen seyn, die sich so leichte hätten können verführen lassen, oder es könne die Versuchung und Verführung nicht so vorgegangen seyn, als sie uns

von

von Mose beschrieben würde. Allein wir werden sehen, daß da nichts einander widersprechendes angetroffen werde; sondern daß vielmehr der Satan es auf das allerlistigste angefangen habe, seinen boshaften Endzweck zu erhalten. Nur erinnere man sich an das, was ich schon in dem ersten Theile gezeiget habe. Nemlich an das, daß die Geschichte des Falles, wie alle andere Geschichte, uns nicht völlig mit allen besonderen Umständen, sondern nur Stückweise, beschrieben worden. Es sind uns nur die Haupt-Umstände, die dabey vorgefallen, und zu unserer Nachricht unentbehrlich sind, aufgezeichnet worden. Die anderen, die entweder aus diesen schon geschlossen werden können, oder die Neben-Umstände sind, sind nicht aufgezeichnet worden, und haben nach der Absicht der göttlichen Offenbarung gar wohl weggelassen werden können. Aber eben daraus ist klar, daß man diejenigen Umstände, welche entweder gewis, oder doch höchst wahrscheinlich aus den angegebenen geschlossen werden können, zwischen den angegebenen gedencken kan. Dadurch stellet man sich diese Geschichte etwas vollständiger vor, und es fället der Schein weg, als ob es dem Satan sehr leichte geworden wär, auf eine einfältige Art einfältige Leute ins Verderben zu stürtzen.

§. 646.

Was die ersten Eltern überhaupt zum Falle angetrieben.

Damit nun also die Sache desto klärer und deutlicher vorgestellet werde, so will ich erst einige allge-

allgemeine Umstände und hernach die besonderen angeben. Die ersten Eltern waren von GOtt in einen glückseligen Zustande erschaffen worden, (§. 583.) und brachten, so lange sie in diesem Zustande verharreten, ihre Handlungen regelmäsig hervor. (§. 605. 606. 639.) Welches nun also überhaupt der Grund ist, warum sich ein Geist von wahren Gütern ablencken läßt; diß muß auch der Grund seyn, warum die ersten Eltern sich haben zur Sünde verleiten lassen. Da nun aber dieses die lebendige Vorstellung eines Scheingutes als eines wahren Gutes ist; so müssen die ersten Eltern in ihrem guten Zustande sich ein Scheingut als ein wahres vorgestellet, und dasselbe zu erhalten gedacht, und deswegen zuerst unregelmäsige Handlungen vorgebracht haben. Folglich muß sie auch diese lebendige Vorstellung von der Erhaltung eines Scheingutes zum Falle angetrieben haben. (§. 640.)

Man hat untersuchet, welches wohl die erste sündliche Bewegung der ersten Eltern gewesen wäre: und hat also gern die allererste sündliche Veränderung und Abweichung vom Gesetze zu wissen verlangt. Allein da die heilige Schrift uns davon nicht besondere Nachricht giebt, so hat auch nichts mit Gewisheit ausgemacht werden können. So viel siehet man aus der Geschichte des Falles, daß die ersten Eltern den Ueberredungen des Satans mehr, als dem göttlichen Befehle getrauet haben. Und ehe sie diesen Entschluß gefasset, dieses zu thun, müssen freylich die

ersten

ersten Eltern an der Gütigkeit, Weisheit und Wahrheit GOttes gezweifelt haben. Und dieser Zweifel wird auch von vielen vor die erste sündliche Veränderung in den ersten Eltern, und zwar am wahrscheinlichsten gehalten. Dieses ist die Meynung des seligen Lutheri in seiner Auslegung über das erste Buch Mos. Cap. III. *Lombardi* L. 2. dist. 21. *Bonaventurae* in III. sentent. dist. 11. no. 4. Andere setzen einen Hochmuth zur ersten sündlichen Bewegung, vermöge welches sie die Gesetze GOttes verachtet hätten. Man schliest dieses aus eben dem Grunde, aus Eccles. 10, 14. aber das ist etwas allgemeines, das bey aller Sünde, die begangen wird, angetroffen wird, wenn sie mit einem Bewustseyn hervorgebracht werden. Siehe *Bellarminum* L. III. de amiss. gratiae. Die Schul-Lehrer pflegen zu sagen: Hevae peccatum inchoatum superbia, progressum habuisse in auaritia, consummationem in gula. Siehe *Biel* in distinct. 22. qu. 2. wie auch *Bellarminum* L. III. c. 4. 5. de stat. peccat. Diejenigen, welche in einen blosen Mangel des Ebenbildes GOttes die erste sündliche Veränderung setzen, berauben den ersten Eltern schon das Ebenbild in dem Zustande ihrer Vollkommenheit, und vor dem Falle, welches aber nicht statt finden kan: denn durch den Fall ist das Ebenbild verlohren, aber der Verlust des Ebenbildes hat den Fall nicht zuwege gebracht.

§. 647.

Diese erste sündliche Veränderung nun haben die ersten Eltern entweder selbst hervorgebracht, ohne von einem andern darzu bestimmt

Von wem sie zu dem Falle gebracht worden.

zu werden, oder es ist das Gegentheil geschehen. Die heilige Schrift giebt uns hier wieder Nachricht von dem, was wir sonst nicht würden wissen können. Sie versichert uns, daß die ersten Eltern nicht von sich selbst gefallen wären, sondern daß sie von dem Satan zum Falle verleitet worden wären. Derjenige, der einem andern Bewegungs-Gründe giebt, um ihn zu einer gegenseitigen Neigung, etwas zu thun, zu bringen, versuchet den andern. Dieses nun ist entweder was Gutes oder etwas Böses, worzu er ihn bringen will. Daher entstehet auch die Versuchung zum Guten und Bösen. Wenn einer aber durch seine Versuchung zum Bösen seinen Endzweck erreichet, so verführet er den andern. Da nun die ersten Eltern in einem glückseligen Zustande waren, und nur Neigungen zum Guten hätten, (§. 646.) und sie doch von dem Satan zum Bösen und Falle gebracht worden sind, so muß er ihnen Gründe gegeben haben, die in ihnen Neigungen zum Bösen erreget haben. Folglich hat der Satan die ersten Eltern zum Falle, und also zum Bösen versuchet und verführet. Und er wird auch deswegen in der heiligen Schrift ein Versucher und Verführer genennet, zumal, da er noch fortfähret, die Menschen zum Bösen zu versuchen und zu verführen.

§. 648.

§. 648.

Wie sie überhaupt der Satan verführet.

Diese Bewegungs-Gründe, welche der Satan den ersten Eltern gegeben, und durch welche sie versuchet und verführet worden sind, hat er ihnen entweder beygebracht, indem er sie innerlich entweder nach einer geistlichen oder cörperlichen Besitzung zu diesen bösen Handlungen bestimmet, oder nur äuserlich durch angestellte Unterredungen. Das erste kan nicht statt finden. So lange die ersten Eltern noch nicht gefallen, sondern in ihrem glückseligen Zustande waren, lässet sich keine solche genaue Gewalt und Gemeinschaft des Satans und Erzböse-wichtes gedencken, als zur Besitzung gehöret, sie mag nun eine geistliche oder gar cörperliche seyn. Denn beyde setzen nothwendig schon einen verderbten Zustand der Seele des Menschen voraus, welcher aber in dem Zustande der Vollkommenheit der ersten Eltern bey ihnen nicht angetroffen wurde. Folglich muß das andere seyn. Und die heilige Schrift bestätiget dieses abermals. Und zwar berichtet sie uns noch darzu, daß er bey dieser Unterredung nicht in seiner ordentlichen Gestalt erschienen, sondern daß er sich dabey einer Schlange bedienet habe, durch welche er geredet, und die ersten Eltern zum Bösen versucht und verführet habe.

Wir werden hernach sehen, daß dieses ein sehr listiger Streich des Satans gewesen, daß er nicht in seiner ordentlichen Gestalt erschienen, sondern daß er sich einer Schlange be-

dienet habe. Sie war das listigste unter den Thieren, wie uns die Schrift berichtet. Und er hat höchst wahrscheinlich eine der angenehmsten genommen, die der Eva gefallen hat, vielleicht eine von denen, welche Seraphim heisen, Num. 21, 6. 8. und um ihrer Geschwindigkeit und glänzenden Farben sehr angenehm gewesen sind. Man hat also nicht Ursache von dem eigentlichen Verstande der Schrift abzugehen; und etwa zu glauben, als wenn der Satan selbst sich in die Gestalt der Schlange transformiret habe. Zumal da dieses nicht mit der auser dem Satan noch besonders der Schlange zugetheilten Strafe übereinstimmet.

§. 649.

Worzu der Satan die ersten Eltern verführet habe.

Nun fragt sichs, worzu der Satan die erstern Eltern verführet habe? Man würde dieses aus allgemeinen Gründen nicht zu bestimmen im Stande seyn. Die heilige Schrift aber ersetzet hier wieder den Mangel unserer Erkänntnis. GOtt hatte den ersten Eltern, und zwar unmittelbar dem Adam in ihrem vollkommenen Zustande ausdrücklich das Gesetz gegeben: daß sie von allen Früchten des Gartens, in welchen sie gesetzt waren, essen konten, aber von einem gewissen Baume, welcher der Baum der Erkänntnis des Guten und Bösen heiset, solten sie nicht essen, oder sie würden, welches Tages sie davon essen, des Todes sterben, Gen. 2, 16. 17. So nachdrücklich aber auch von GOtt dieses Gesetz, von dem verbotenen Baume nicht zu essen, eingeschärfet worden, so ist es dennoch geschehen, daß der Satan

die

die ersten Eltern von diesem Baume zu essen, verführet hat, Gen. 3.

Was dis eigentlich vor ein Baum gewesen, und was er vor Früchte getragen, kan aus Mangel weiterer Nachricht so wenig ins besondere bestimmt werden, als man sagen kan, was eigentlich der Baum des Lebens vor ein Baum gewesen sey. Daher ist es auch geschehen, daß verschiedene verschiedene Gedancken dabey gehabt haben. So haben einige, wie *Marquardus de Susanis* in tract. pract. de Iudaeis et vsuris P. I. c. 4. pag. 47. Diesen Baum der Erkänntnis des Guten und Bösen als ein Bild des Rechtes der Natur, das verbotene Essen der Frucht aber als die Uebertretung desselben und dessen Schädlichkeit angesehen. Daher alsdenn der Baum des Lebens die Beobachtung des Gesetzes der Natur mit den Vortheilen derselben abbildete. Allein das heißt gar zu sehr von dem eigentlichen Verstande einer historischen Erzehlung abgehen. Andere, die ihn vor einen wircklichen Baum gehalten, dessen Frucht zu essen verboten worden, geben dieses Verbot als eine Probe eines göttlichen positiven Gesetzes an, davon vorher geredet worden. Allein auch diese Meynung kan nicht statt finden. (§. 637.) Es muß also ein Baum gewesen seyn, der eine Frucht getragen, die zwar seinen, wiewol uns unbekannten Nutzen gehabt, aber doch zum essen nicht gedienet hat, sondern schädlich und dem Cörper verderblich gewesen ist. Die Frucht muß schön ausgesehen haben, wie denn Eva dieses auch mit verleitete davon zu essen. Was es aber eigentlich vor eine Frucht gewesen ist, wissen wir nicht. Ob es ein Apfel, was vor ein

Apfel, oder ob es eine andere Frucht gewesen ist, ist aus Mangel der Nachricht nicht zu bestimmen. Einige wollen glauben, daß dieser Baum eine Frucht getragen, durch deren Hülfe die ersten Eltern hätten erkennen können, was ihnen zur Gesundheit dienlich oder schädlich wär. Der Baum des Lebens aber hätte eine Frucht getragen, welche eine allgemeine Artzney gewesen, wodurch sie sich gleich hätten helfen können, wenn sie auch ja hätten etwas der Gesundheit schädliches zu sich genommen gehabt. Die Mosaischen Physici, und ins besondere die Alchymisten, sehen den Baum der Erkänntnis des Guten und Bösen als ihre entfernte Materie des philosophischen Steins an, als welche ein giftiger Wurm und Drache seyn soll, ehe sie bereitet ist. Der Baum des Lebens aber soll ihre Tinctur, oder der philosophische Stein seyn. Aber was hilft es, Meynungen mit Meynungen zu häufen, wo man nicht zur Gewisheit kommen kan? Genug, daß wir dieses gewiß wissen, daß die Frucht, welche GOtt ihnen zu essen verboten hat, eine ihrer Gesundheit sehr schädliche Frucht müsse gewesen seyn, die ihnen von Stund an, da sie selbige gegessen, solche Unordnung in dem Cörper muß gemacht haben, daß sie das Principium zur Verderbung des Cörpers, welches schon der Tod genennet wird, erhalten haben. Man siehet dieses auch aus den Veränderungen, die in dem Cörper gleich, nachdem sie die Frucht gegessen hatten, erfolgten. Sie erkannten nun, daß sie nackend waren, sie brauchten Kleider, deren sie vorher nicht nöthig hatten; dis alles zeigt an, daß in ihrem Cörper schädliche Veränderungen durch den Genuß dieser Frucht müssen erfolget seyn.

§. 650.

§. 650.

Es wird der Anfang gemacht, die Art und Weise zu betrachten, wie eigentlich der Satan die ersten Eltern verführet.

Nachdem wir diese allgemeine Umstände von dem Falle der ersten Eltern erwogen haben, können wir nun nach Anleitung der heiligen Schrift zu der Betrachtung der besondern schreiten, und die Art und Weise, wie es eigentlich der Satan angefangen, und erhalten hat, daß er diese ersten Eltern zum Falle gebracht hat, erwegen. So kurtz auch davon die Nachricht ist, welche uns Gen. 3. gegeben wird, so ist sie doch hinreichend uns eine solche Vorstellung davon zu machen, als erfordert wird, wenn es uns begreiflich seyn soll, daß der Satan so vollkommne Menschen, als Adam und Eva waren, zu berücken im Stande gewesen. Zumal, wenn man einige Zwischen-Umstände nach Anleitung der gegebenen Nachricht hinzu füget, welches aber geschehen kan. (§. 645.) Und da kan nun der gantze Proceß, wie der Satan seine Sache ausgeführet hat, in zwo Haupt-Abtheilungen getheilet werden Der erste begreift seine zu seiner Absicht erforderlichen Vorbereitungen. Der andere begreift die Unterredung selbst, durch welche er es dahin gebracht, daß unsere ersten Eltern verführet worden. Und auch diese Unterredung hat ihre verschiedene Scenen und Abschnitte. Wir wollen eines nach dem anderen betrachten, damit die List des Satans, die er hier gespielet, desto augenscheinlicher erhelle.

§. 651.

§. 651.

Satan bedient sich einer Schlange, warum?

Zu denen Vorbereitungen, welche der Satan, um die ersten Eltern zu stürzen, gemacht, gehöret, daß er nicht in seiner eigenen Gestalt erschienen, sondern sich einer der schönsten Schlangen bedienet hat. (§. 648.) Dadurch erhielt der Satan viel. Seine eigene Gestalt war unstreitig den ersten Eltern bekannt. Und wär er also in dieser aufgezogen gekommen, so würde es ihm unmöglich gewesen seyn, dieselbe wider das göttliche Gesetz zu etwas zu verleiten. Sie wusten, daß er boshaft und ein Rebelle des Reichs GOttes war; sie würden sich also nimmermehr von ihm, wenn sie erkannt hätten, daß er der Teufel wär, haben verführen lassen. Dis würde aber geschehen seyn, wenn er ihnen in seiner eigenen Gestalt erschienen wär. Daher kömmt er nicht in seiner Gestalt. Er bedienet sich einer Schlange, des listigsten, schlauesten, und der Eva also angenehmsten Thieres. Vielleicht hat er gemerckt, daß Eva vorher schon die Artigkeit und List dieser Schlange bewundert, oder wenigstens ein Vergnügen daran gehabt. Und er bedienet sich also derselben, damit Eva mit desto größrer Lust und Aufmercksamkeit auf das acht gäb, was er vornähm.

§. 652.

Er redet durch selbige.

Dieser Schlange nun bedienet er sich so, daß er durch selbige redet. Ein abermaliger

maliger unerwarteter und verzweifelt listiger Streich. Eva hatte die Schlange zwar wohl vorher erkannt, und sich an ihrem Betragen vergnüget, (§. 650.) aber doch nicht bemerckt, daß sie reden könte. Nun redet sie gar. Muste das nicht die Aufmercksamkeit der Eva erregen? muste sie sich nicht selbst fragen: ey! wie hat es doch das artige Thier gemacht, daß es so gar auch hat reden lernen? durch was vor Mittel muß es darzu gekommen seyn, daß es nun vernünftig, wie wir, sprechen kan?

Man sehe daraus, daß es nicht etwa einfältig angefangen gewesen, daß sich der Satan einer Schlange so bedienet habe, und daß man deswegen Ursache hätte, von dem eigentlichen Sinne der Worte Mosis abzugehen. Vielmehr ist es gewis, daß dieses einer von den verfänglichsten Streichen gewesen, welche der Satan gespielet hat. Er hätte die Sache nicht listiger einfädeln können, als er es gethan hat, da er sich auf diese Art der Schlange bedienet.

§. 653.

Warum der Satan die Eva allein angreift.

Dahin gehöret ferner, daß der Satan sich zuerst mit der Eva allein eingelassen gehabt. Dadurch hat er verschiedene Vortheile erhalten:

1) war es ihm leichter einen als alle beyde auf einmal zu berücken.

2) greift er die Eva zuerst an; dieser war das Verbot von GOTT nicht un-

unmittelbar gegeben worden; sondern diß war dem Adam geschehen: da konte nun der Satan schliesen: entweder Adam hat ihr dieses Verbot schon gesaget, oder nicht. Ist das letztere, so kanst du bald mit ihr fertig werden. Ist das erstere, so kanst du entweder sie zweifelnd machen, ob sie es recht verstanden, oder du mußt ihr andere Ursachen handgreiflich vorstellen, warum GOtt ihr das Verbot zu ihrem Schaden und Nachtheil gegeben.

3) Hätte er dadurch erst die Eva überwunden, so würde er mit der Eva alsdenn den Adam auch desto leichter verführen können.

§. 654.

Der Eingang zu der Hauptsache.

Zu diesen Vorbereitungen gehöret unstreitig eine vorläufige Unterredung, welche der Satan mit der Eva gehalten, welche gleichsam der Eingang zu der Haupt-Sache gewesen. Es ist gar nicht wahrscheinlich, daß der Satan gleich den Augenblick von seiner Haupt-Sache zu reden angefangen habe. Vielmehr ist es seiner List und seinem Endzwecke gemäs, daß er die Eva nach und nach auf die Sache gebracht habe. Und zwar erst alsdenn, nachdem sie schon um der Bewunderung und Vertraulichkeit nicht so genau die Sache untersuchte. Selbst die Erzeh-

lung

lung, welche uns Moses giebt, zeigt, daß es eine abgerissene Rede sey, und daß einiges vorher gedacht werden müsse. Man stelle sich selbst die Sache vor. Man gedencke, daß der Satan zur Eva gekommen, und gleich angefangen habe: Ja, solte GOtt gesagt haben: Ihr solt nicht essen von allerley Bäumen im Garten? so wird man leichte sehen: daß diese Frage eine Unterredung voraussetzt, in welcher sie von den Früchten dieses Gartens gesprochen haben, und da die Eva gesagt, daß sie von der Frucht des Baums der Erkänntnis des Guten und Bösen nicht essen dürfen. Und auch diese Unterredung setzt wieder etwas voraus, vermöge welches sie auf diese Früchte des Gartens zu reden gekommen sind.

§. 655.

Die Worte dieser Unterredung nun fehlen uns, da sie nicht aufgezeichnet sind, doch da wir die Haupt-Sache wissen, von welchen sich die Eva mit dem Satan vorläufig unterhalten hat, bis sie auf die Haupt-Sache selbst gekommen; so kan man sich nach der Absicht des Satans und dessen List gar wol gedencken, wie er es wol angefangen habe. Ich will daher es folgender masen vorstellen. Der Satan unter der Gestalt der Schlange nahet sich mit auserordentlich munteren freudigen Bewegungen zu der Eva. Eva siehet dieses. Und da sie vorher schon an diesem Thiere Gefallen gehabt, so wird sie Fortsetzung.

sie desto aufmercksamer. Fragt sich selbst: was mag doch dieses artige Thier wollen, daß es so auserordentlich lustig ist. Sie nahet sich zu ihr bey dem Baume der Erkänntnis Gutes und Böses. Die Schlange fängt gar an zu reden. Vielleicht: sey gegrüsst, Eva! was machst du denn? Ey! in was vor einen vortreflichen Ort hat dich GOtt gesetzt! Siehe doch, wie ausnehmend alles ist. Siehe die Bäume! siehe die Früchte! siehe alles an, es ist vortreflich, es ist ausnehmend. Eva muß unstreitig darüber erstaunet seyn, da sie höret, daß auch die Schlange gar reden könte. Sie wird deswegen gefragt haben: wie kömmt es denn, daß du nun auch reden kanst? Durch was vor Mittel hast du es dahin gebracht, daß du, wie wir, vernünftig sprichst? Der Satan, welcher ihre Bestürtzung und Aufmercksamkeit siehet, macht sich nun derselben zu nutze und trit der Hauptsache etwas näher.

§. 656.

Die Haupt-Unterredung, durch welche Eva versuchet worden.

Der Satan antwortet also der Eva freudig: ich habe von diesem Baume der Erkänntnis des Guten und Bösen gegessen. Ey! was ist das vor eine vortrefliche Frucht! so bald ich von ihr gegessen hatte, merckte ich die heilsamsten Würckungen. Ich lernte Sachen verstehen, ich lernte reden, wie du es jetzo gewahr wirst. Ist es dir denn nicht erlaubt, von allen Früchten des Gartens zu essen? Hast du noch nicht auch von

der

der Frucht dieses vortreflichen Baumes gegessen? Hast du nicht gemerckt, was vor ausnehmende Würckungen sie thut? Eva muß darüber noch mehr gestutzet haben. Sie antwortet ihm, daß sie von allen Früchten essen dürften, aber von dem Baume des Erkänntnis gutes und böses dürften sie nicht essen. GOtt hätte es dem Adam verboten. Und Adam hätte ihr es gesagt, daß sie sterben würden, wenn sie davon ässen.

§. 657.

Auf diese Antwort waren dem Satan zwee- Fortse
ne Wege übrig, auf welchen er die Eva verführen konte. Entweder er muste die Eva überreden, daß GOTT dieses nicht verboten hätte, oder wenn er es verboten hätte, daß es zu ihren Schaden wär, wenn sie nicht davon ässen. Und der Satan versucht beydes. Der erste ist der leichteste. Und diesen erwählt er auch zuerst. Wie! sagt er: solte GOtt gesagt haben: Ihr sollt nicht von allerley Bäumen in dem Garten essen? warum hat euch denn GOtt in diesen Garten gesetzt, wenn ihr seiner Früchte nicht geniesen sollt? warum hätte er diese Bäume erschaffen? und warum solten denn so schöne, so nützliche und vortrefliche Früchte vergeblich da stehen? das kan nimmermehr seyn. Entweder Adam muß die Sache nicht recht verstanden haben, oder gewis, du hast den Adam nicht recht verstanden. Weist

du es auch recht gewis, daß GOtt es verboten hat? Das wär ja wunderlich, wenn man sich bey den schönsten und besten Früchten befinden und doch dieselbe nicht genieſen solte, sondern sie vergeblich da stehen müsten. Da denn der Satan mit Fleise nicht allein in seiner Rede nur einer verbotenen Frucht gedenckt, sondern thut, als wenn ihr mehrere verboten wären, theils der Sache einen grösseren Schein zu geben, theils aber auch den Verdacht desto mehr zu vermeiden, als ob er nur allein auf diesen Baum gleich anfangs sein Absehen in seiner Unterredung hätte. Allein alle diese Vorstellungen verfangen noch nicht nach Wunsche. Eva bleibt feste dabey, daß GOTT zwar von allen Früchten des Gartens es erlaubt hätte zu essen, nur allein von der Frucht des Baumes der Erkänntnis gutes und böses solten sie nicht essen, sie auch nicht anrühren, damit sie nicht stürben.

§. 658.

Weitere Fortsetzung.

Da also der Satan sahe, daß er auf diesem Wege nichts ausrichten konte, so gehet er zu dem andern noch übrigen fort. Der Satan bewundert ihre Einfalt, daß sie glauben könte, sie würde des Todes sterben, wenn sie die Frucht ässe, oder nur anrührete. Wie kanst du dir dieses nur einbilden! das kan ja nimmermehr seyn. Siehe doch! ich habe davon gegessen. Und ich, da ich ein unvernünftig Thier war,

bin

bin vernünftig geworden, ich kan reden. Ich befinde mich ungemein wohl. Wie du dieses alles ja siehest. Vielleicht hat er hier von der Frucht selbst genommen und davon gegessen, zu ihr sagend: Siehe ich will gleich davon essen, gieb acht, ob ich sterben werde: wie vortreflich schmeckt sie, ey! was mercke ich schon wieder vor angenehme Veränderungen. Ich werde noch vernünftiger, ich sehe jetzo die Sache noch weit genauer ein, wie sie ist. Und wie wohl ist mir dabey. Ich will dir nun die gantze Sache sagen, wie sie ist. Hat diese Frucht bey mir so grose Veränderung gewürcket, hat sie mich aus einem unvernünftigen Thiere vernünftig gemacht. O! was würdet ihr nicht davon vor Veränderungen haben, wenn ihr davon ässet, da ihr schon jetzt so vortrefliche Geschöpfe seyd. Da würden euch erst eure Augen recht aufgethan werden. Ihr würdet GOTT gleich seyn. Ihr würdet erst recht das gute von dem bösen unterscheiden können. Und wenn es euch GOtt also verboten hätte, so müste es gewis deswegen geschehen seyn, weil er weiß, daß, welches Tages ihr davon esset, ihr ihm selbst gleich seyn würdet.

§. 659.

Durch diese sehr scheinbare Vorstellung, die so wichtige Güter mit der Geniesung der Frucht verknüpfte, ward Eva beräubet. Der Schluß, den die Schlange gemacht hatte, schien Weitere Fortsetzung.

nachdrücklich. Ihr Gemüthe wurde durch die Erhaltung dieser grosen Güter in Affect gesetzt. Sie sahe selbst die Frucht an. Sie fand, daß sie in der That recht schön wär. Sie schloß, es muß auch in der That wohl von der Frucht zu essen seyn. Sie sieht unvergleichlich aus. Sie muß gesund seyn, das sehe ich ja an der Schlange: sie muß klug machen, auch dieses werde ich an der Schlange gewahr. Ich verbessere mich also am Leibe und an der Seele, wenn ich diese Frucht esse. Ich werde GOtt gleich seyn. Welche Vortheile! wolan ich will auch davon essen. Und so wird sie wirklich verführet, und isset davon.

§. 660.

Wie auch Adam verführet wird.

Nachdem also Eva von dieser Frucht gegessen, hat nun Adam, der entweder diese Unterredung mit angehöret, oder dem sie gleich erzählet worden, einen doppelten scheinbaren Grund auch von dieser Frucht zu essen. Er siehet seine Eva noch leben, und sie hat doch von der Frucht gegessen. Er siehet die Schlange, er höret sie vernünftig reden, und zwar, wie sie selbst sagt, weil sie von dieser verbotenen Frucht gegessen. Eva bestätiget dieses. Der Vortheil, der mit der Geniesung dieser Frucht verbunden ist, nimmt sein Gemüth ein. Er entschliesset sich auch von dieser Frucht zu essen. Und so erhält der Satan seinen boshaften Endzweck bey beyden.

Aus

Aus diesem Abrisse der Geschichte des Falles wird man also wohl sehen, daß es nicht so leichte und in einem Augenblicke geschehen sey, daß die ersten Eltern verführet worden. Und man kan nichts weniger als daraus einen Grund nehmen und schliesen: es müsten die ersten Eltern gute einfältige Leute gewesen seyn, die sich so leichte von dem Satan hätten berücken lassen. Oder man braucht nicht, wie einige gethan haben, diese gantze Geschichte als Hieroglyphische Zeichen anzusehen. Gegentheils ist klar, wie listig der Satan es angefangen habe. Aber man siehet auch aus dieser Verführung, wie gros die Bosheit des Satans seyn müsse, und daß sein Dichten und Trachten nur dahin gehe, wie er in dem Reiche GOttes Unordnung anrichte. Man hat es daher nicht zu bewundern, wenn ihnen GOtt kein Mittel zu ihrer Erlösung gegeben hat. Es würde dieses bey einer so starcken Bosheit vergeblich seyn. Sie würden es nicht anwenden wollen. Sie würden der Anwendung widerstehen. Und so hülf es ihnen doch nichts. Daher GOtt, der nach seiner Weisheit weder wider ihre Natur sie zur Anwendung zwingen, noch auch etwas vergeblich thun kan, sie freylich ihrem Verderben überlassen muß.

Des andern Theils, anderen Abschnittes, anderer Abtheilung, Anderes Capitel, in welchem von den Strafen gehandelt wird, welche denen ersten Eltern, dem Teufel, der Erde, und der Schlange um des Falles willen sind beygeleget worden.

§. 661.

Verbindung des folgenden mit dem vorhergehenden.

Wir haben bis hieher die fallenden Menschen erwogen. Es ist dasjenige bemercket worden, was bey dem Falle selbst zu bemercken war. Es ist nun nöthig, daß wir den gefallenen Menschen kennen lernen. Wir müssen nun die betrübten Folgen und Strafen, welche der Fall nach sich gezogen, in Erwegung ziehen. Ehe wir nun zu den Folgen kommen, welche die Nachkommen Adams um des Falles willen zu ertragen haben, müssen wir freylich erst sehen, was sie selbst um des Falles halber vor Folgen und Strafen haben über sich nehmen müssen. Und da auch dem Verführer sowol, als dem Instrumente, der Schlange, gewisse Strafen von GOtt zugeeignet worden sind, so soll von diesen allen in diesem Capitel gehandelt werden. Es lässet sich aber nicht wohl begreifen, warum GOtt denen ersten

El-

Eltern so harte Strafen um des begangenen Falles auferlegt, wenn man nicht vorher die Grösse der Sünde erwogen hat, welche die ersten Eltern begangen haben. Es scheinet nicht mit einander übereinzustimmen, daß das Essen einer Frucht so fürchterliche Strafen nach sich ziehen solte. Ich will also zuerst zeigen, wie gros die Sünde gewesen sey, welche die ersten Eltern, indem sie gefallen sind, begangen haben.

§. 662.

Woraus die Grösse einer Sünde zu beurtheilen.

Der Fall der ersten Eltern bestand in sündlichen Handlungen. (§. 640. sqq.) Wenn wir nun die Grösse der Sünde, welche, indem die ersten Eltern gefallen sind, begangen worden, erkennen wollen, so wollen wir die Grösse der Moralität wissen, welche mit diesen Handlungen verknüpft ist. Nun lehret uns schon das Recht der Natur, daß wir, wenn diese bestimmet werden soll, nicht nur auf die äusere Handlung selbst sehen müssen. Wir würden uns meistentheils in unserem Urtheil betrügen, wenn wir die Sittlichkeit der Handlung nach den äuseren Schein derselben beurtheilen wolten. Wie vielmal setzen Handlungen, die dem äuseren Scheine nach nichts zu bedeuten haben, doch grose Bosheit voraus? und wieder, wie vielmals macht eine Handlung dem äuseren Ansehen nach viel Aufsehens, welche doch, wenn sie bey dem Lichte besehen wird, nicht so viel

bedeutet. Lasset uns daher die Sache genauer erwegen. Man weiß, daß, wenn man gehörig von der Sittlichkeit der Handlung ein Urtheil fällen will, man auf folgende Stücke seine Aufmercksamkeit richten muß.

1) Auf die Beschaffenheit desjenigen, der eine Handlung begehet. Dahin nun sowol seine innere Gemüths-Beschaffenheit, als seine anderen Vollkommenheiten gehören.

2) Auf die Handlung selbst, welche vorgenommen wird.

3) Auf die Folgen, welche aus der Handlung entspringen.

Man vergleiche hiermit des berühmten Darjes instit. Iurispr. vniu. Part. gen. C. IV. de actionum moralium seu moralitatis quantitate. Nach Beschaffenheit der ersten beyden Stücke bestimmen sich auch schon die Folgen, welche mit den Handlungen zu verknüpfen sind. Und so wird die gantze folgende Abhandlung, in welcher wir die Strafen und Uebel herleiten werden, welche der Fall nach sich gezogen hat, auch zugleich Merckmahle geben, woraus die Grösse der Sünde, welche die ersten Eltern begangen haben, da sie gefallen sind, erhärtet werden kan.

§. 663.

§. 663.

Wir mögen nun von diesem bey der Sittlichkeit einer Sünde zu erwegenden Stücken sehen, auf welches wir wollen, so finden wir allenthalben Merckmahle, daß es eine sehr grose Sünde müsse gewesen seyn, welche die ersten Eltern, indem sie gefallen sind, begangen haben. Lasset uns zuerst auf das Hauptstück unsere Aufmerckſamkeit wenden, und die Beschaffenheit der fallenden betrachten. Bey dieser kan man wieder auf zwey Stücke sehen; entweder nemlich man erwegt ihre Vollkommenheiten, die ihnen zugekommen, und vermöge welcher sie gar leichte diesen Fall hätten vermeiden können, oder die Beschaffenheit ihres Antriebes, der sie zu dieser Sünde verleitet hat. Denn nach der Beschaffenheit dieser Umstände bestimmt sich auch die Gröſe der Sittlichkeit einer Handlung. Was nun das erste anbetrift, so kan verschiedenes angegeben werden, wodurch die Sittlichkeit dieser Handlungen ungemein erhöhet wird. Erster Grund der Gröse der Sittlichkeit des Falles.

1) Es drang sie gar keine Noth, daß sie von der verbotenen Frucht hätten essen sollen. Sie hatten Früchte im Ueberflusse, und brauchten es gar nicht zu ihrer Unterhaltung von dieser Frucht zu essen.

2) Sie waren am Verstande und Willen vollkommen. (§. 597.) Um des ersteren

musten sie vermöge ihrer Erkänntnis von GOtt wissen, (§. 601.) daß GOtt höchst weise, gütig, wahrhaftig wär. Und konten also mit der leichtesten Mühe schliesen, daß, was GOtt ihnen zu thun verboten hätte, gewiß ihnen schädlich seyn müsse, und daß die Strafen, welche GOtt mit dieser Handlung verbunden, gewiß erfolgen würden. Vermöge des anderen, der Vollkommenheit des Willens, wurden sie noch nicht von unordentlichen sinnlichen Begierden und Leidenschaften zu einer Handlung hingerissen; sondern musten sich erst durch ihre Nachläßigkeit sich in diesen übeln Zustand von dem Satan versetzen lassen, welches sie leicht hätten vermeiden können.

3) Mithin sind sie nicht aus Noth, oder Einfalt und Dummheit, oder durch heftige Leidenschaften, vermöge welcher sie das Vermögen nicht gehabt hätten, die Sache gehörig zu überlegen, genöthiget worden, wider das Gebot GOTTes zu handeln. Aber auch alles dieses zeigt, mit was vor groser Moralität sie gesündiget haben. Denn je leichter jemand eine Sünde unterlassen kan, je mehr Sittlichkeit hat die Sünde, wenn sie begangen wird, zumal, wenn er schon viel Gründe das Gegentheil zu thun hat. Dieses aber war bey den ersten Eltern. Sie konten leichte die

Sün-

Sünde vermeiden nach ihren vollkommnen Umständen. Ihr vollkommner Verstand und Wille, ja was noch mehr? das ausdrückliche göttliche Verbot gab ihnen Grund genug, das Gegentheil zu thun, und nicht von der verbotenen Frucht zu essen. Da sie aber dennoch gefallen sind, und wider das Verbot GOttes gehandelt haben, so ist ihre dadurch begangene Sünde desto grösser. Und es hat also *Augustinus* recht, wenn er sagt: in Ciuit. Dei L. XIV. c. 15. quanta fuit iniquitas in peccando, vbi tanta erat non-peccandi facilitas.

§. 664.

Zweyter Grund der Gröse der Sittlichkeit des Falles.

Wenn wir nun ferner die Beschaffenheit des Antriebes, um welches sie sich zum Falle haben verleiten lassen, bemercken; so können wir wieder auf zweyerley unser Gemüthe richten.

1) Auf das, daß sie sich nicht haben durch das antreiben lassen, ihre Handlungen darnach einzurichten, worzu sie verpflichtet waren, und welches sie gar leichte hätten thun können.

2) Auf das, wodurch sie sich wider ihre Pflicht zur Sünde haben antreiben lassen.

Was wieder das erste anbetrift, so muß wieder verschiedenes dahin gerechnet werden, welches die Gröse der Sittlichkeit ihres Falles erhärtet.

1) Es waren die ersten Eltern nach dem Ebenbilde GOttes erschaffen, (§. 589.) damit sie GOtt dienen, und seinen Namen verherrlichen möchten; (§. 578. 579.) folglich hätten die ersten Eltern zu allen ihren Handlungen die Bewegungs-Gründe aus den göttlichen Vollkommenheiten nehmen sollen, und dadurch also GOttes Ehre bekannt machen. Dieses konten sie auch gar leichte thun: (§. 663.) allein da sie wider das ausdrückliche Gebot GOttes handelten, so ist dieses nicht geschehen. Sie haben also schon dadurch eine gar grose Sünde begangen, daß sie wider die ganze Absicht GOttes, wider die ganze Einrichtung ihrer Natur nicht aus den Gründen ihre Handlungen hervorgebracht, wie sie doch verpflichtet waren, und wie sie es leichte thun konten.

2) Sie hätten sollen auf ihre von GOtt erhaltene Vollkommenheit mehr sehen, und dieselbige nach der weisesten Ordnung GOttes zu erhalten suchen. Nun aber war ihnen ja ausdrücklich das Verbot von GOtt gegeben wor-

worden mit angedeuteter Strafe, daß, welches Tages sie davon essen würden, solten sie des Todes sterben. Sie hätten überlegen sollen, daß, was GOtt saget, gewiß wahr sey; aber auch dieses lassen sie sich nicht bewegen ihre Handlungen darnach einzurichten, sondern essen die ihrer Gesundheit schädliche Frucht, (§. 649.) handeln also auch wider die Pflichten gegen sich selbst.

3) Sie hätten bedencken sollen, daß sie die Stamm-Eltern wären, durch welche die Erde mit vollkommnen Menschen solte besetzt werden, die zur Verherrlichung des Namens GOttes solten erzeugt werden. Es war ihnen dieses schon von GOTT ausdrücklich geboten worden. Aber auch dieses erwägen sie nicht: denn wenn sie dieses gethan hätten, möchten sie nun entweder gedacht haben, daß sie wircklich gleich würden des Todes sterben, und also die Welt nicht bevölckern können, oder ein krancken des Leben, da sie den Tod in ihren Gliedern trügen, noch führen würden, und also unvollkommne Menschen nur zeugen würden; so würden sie nicht so ungerecht wider das menschliche Geschlecht gewesen seyn. Aber auch dieses haben sie nicht erwogen, so leichte es auch hätte geschehen können.

Nun mache man den Schluß: wer so handelt, daß er auf einmal alle Pflichten gegen GOtt, gegen sich selbst, und gegen andere nicht in Erwegung ziehet, da er doch dasselbe leichte thun könte, der muß freylich sehr böse handlen. Und so ist es wieder deswegen gewiß, daß es eine schwere Sünde gewesen, welche die ersten Eltern begangen haben.

§. 665.

Dritter Grund davon.

Lasset uns weiter auf das mercken, wodurch sich die ersten Eltern haben antreiben lassen, diese Sünde zu begehen. Und da finden wir eine gedoppelte Ursache:

1) Es sahe der Baum lustig aus. Die Frucht sahe schön und niedlich von ausen. Und sie bekamen daher eine Begierde davon zu essen; Gen. 3, 6. folglich haben sie sich durch sinnliche Begierden wider das, was sie durch ihre verständlichen Neigungen hätten thun sollen, zu einer Handlung verleiten lassen. Da nun derjenige, der nach seinen sinnlichen Begierden auch wider die verständlichen sich zu Handlungen bestimmet, ein moralischer Sclav seiner Leidenschaften und sinnlichen Begierden wird, so haben die ersten Eltern eben durch diesen Fall geleistet, daß sie moralische Sclaven ihrer sinnlichen Begierden und Leidenschaften würden.

den. Nun aber waren sie in ihrem vollkommnen Zustande von dieser Sclaverey frey. (§. 611.) Und doch gleichwol ist es aus der Sitten-Lehre gewiß, daß diese Sclaverey eine Haupt-Quelle alles Verderbens und Unglücks ist. Folglich haben sich die ersten Eltern durch diesen Fall in einen solchen verderbten Zustand ihres Gemüthes, in eine unselige Sclaverey ihrer sinnlichen Begierden und Leidenschaften gesetzt, die eine Quelle alles Verderbens ist. Aber eben daher ist wieder klar, wie gros die Sünde gewesen seyn müsse, die sie begangen haben, da sie die ordentliche Richtung ihrer Neigungen zu wahren Gütern nicht nur verlassen, sondern sich auch in einen Zustand unordentlicher Begierden gesetzt haben.

Und dieses konte leichte geschehen, da sie die wahren Bewegungs-Gründe nicht beobachteten, und sich zu ihren Handlungen antreiben liesen. Hörten sie erst auf aus Bewegungs-Gründen von göttlichen Vollkommenheiten, ihnen selbst, und den Nachkommen ihre Handlungen verständig und vernünftig einzurichten, wie es geschahe; (§. 664.) so musten alsdenn freylich die sinnlichen Begierden und Vorstellungen die Handlungen bestimmen, und sie in diese sinnliche Sclavery versetzen.

§. 666.

2) Die andere Ursache faßt wieder verschiedenes in sich, welches offenbar zeigt, in was vor eine verderbte Gemüths-Beschaffenheit sich diese fallenden gesetzt haben. Sie meynten, durch den Betrug des Satans überredet, klüger zu werden, als sie GOtt erschaffen. Sie verlangten GOtt gleich zu werden durch diesen Genuß der Frucht von dem verbotenen Baume Gen. 3, 6. 5. Dieses aber, daß sich die ersten Eltern haben dadurch antreiben lassen, und auch um dieses Endzwecks willen gehandelt haben, wird uns lehren, in wie verderbte Neigungen sie verfallen sind. Ich will eines nach dem andern herleiten, damit wir desto deutlicher davon überführet werden.

da-

§. 667.

Weitere Zergliederung des vierten Grundes.

Die ersten Eltern nahmen sich zu ihrem Endzwecke noch weitere Vollkommenheiten zu erhalten, als ihnen von GOTT waren gegeben worden, (§. 666.) sie wolten GOtt gleich seyn. Da sie nun aber wissen konten, daß dieses nicht möglich sey zu erhalten, und daß ihnen GOtt so viel Vollkommenheiten mitgetheilet, als sie in ihrem Zustande erhalten konten: (§. 582. 583. 597.) so wendeten sie nicht die gehörige Sorgfalt an, in Erwählung ihres Endzweckes. So gieng es auch mit der Wahl des Mittels.

Die ersten Eltern waren unbedachtsam und nachläßig.

Es

Es hatte ihnen GOtt ausdrücklich gesagt, daß sie durch den Genuß dieser Frucht sich Schaden zufügen, und des Todes sterben würden, und sie erwähleten es doch. Folglich wendeten sie in der Wahl ihrer Endzwecke und Mittel nicht die gehörige Sorgfalt an. Da nun derjenige, der in der Wahl seiner Endzwecke und Mittel nicht die gehörige Sorgfalt anwendet, unbedachtsam handelt; so haben die ersten Eltern eben dadurch, daß sie gefallen sind, auch unbedachtsam gehandelt.

Diese Unbedachtsamkeit äuserte sich auch darinne, daß sie nicht sorgfältiger den Betrug des Satans zu entdecken suchten; Und sie haben sich eben dadurch auch, da sie im Stande waren dieses zu thun, faul und nachläßig bewiesen, indem sie ihre Kräfte, die sie hatten, nicht anwendeten, wie sie sie zu ihrer Wohlfahrt hätten anwenden sollen.

§. 668.

Sie handelten thöricht.

Die ersten Eltern nahmen sich zum Endzwecke, GOtt gleich und vollkommener zu seyn, als es seyn konte, da sie sich zum Falle bequemeten. (§. 658. 659.) Dieses aber war unmöglich: denn GOtt hatte sie in einen so vollkommenen Zustand schon gesetzt, als es möglich war; (§. 582. 583.) folglich nahmen sie sich etwas unmögliches zum Endzwecke. Das Mittel zur Erhaltung desselben aber solte der Genuß der Frucht von dem verbotenen Baume seyn. Aber auch dieses war nicht möglich,

sondern ein ungeschicktes Mittel. Wär durch den Genuß dieser Frucht es möglich gewesen, daß sie vollkommener dadurch hätten werden können; so würde es gewis GOtt nicht verboten haben, davon zu essen. Da nun aber derjenige, welcher sich unmögliche Endzwecke und zur Erhaltung der Endzwecke ungeschickte Mittel erwählet, ein Thor ist, und thöricht handelt; so handelten die ersten Eltern thöricht, dadurch, daß sie fielen.

Mithin machten sich die ersten Eltern ihrer vollkommenen Weisheit, mit welcher sie von GOtt erschaffen waren, verlustig. (§. 602.)

§. 669.

Ihre Heiligkeit gieng verlohren.

Die ersten Eltern nahmen sich zum Endzwecke, von der Frucht zu essen, damit sie GOtt gleich werden möchten. (§. 658. 659.) Dieses aber stimmte nicht mit ihrer Natur überein, sondern so unmöglich sie GOtt gleich werden konten, so schädlich war ihnen diese Frucht zu essen. (§. 668. 649.) Und zwar liesen sie sich durch sinnliche Begierden zu diesem Scheingute verleiten. (§. 665.) Dadurch aber gieng ihre Vollkommenheit des Willens verlohren, da sie sich durch sinnliche Begierden zu Scheingütern verleiten liesen. Da nun aber darinne ihre Heiligkeit bestand; (§. 605. so ist durch diesen Fall auch die Heiligkeit der ersten Eltern verlohren gegangen.

§. 670.

§. 670.

Die ersten Eltern nahmen sich bey dem Falle vor, die Frucht des verbotenen Baumes wider das göttliche Verbot und also auch wider die göttliche Absicht zu essen, und assen auch selbige. Folglich bedienten sie sich der Geschöpfe GOttes wider den göttlichen Willen zu ihrem Schaden. Da nun derjenige, der sich dessen, was eines andern ist, wider seinen Willen und zu seinem Schaden bedienet, ohne daß ihn der andere beleidiget hat, ungerecht ist; so handelten die ersten Eltern dadurch, daß sie fielen, ungerecht, und es gieng also auch ihre vollkommene Gerechtigkeit verlohren. (§. 606.)

Sie waren ungerecht.

Sie handelten also nicht mit den Creaturen, wie es ihr Beherrschungs-Recht erforderte, (§. 618.) sondern waren vsurpatores.

§. 671.

Die ersten Eltern wolten GOtt gleich und also auch vollkommener seyn, als es nach ihrer Natur und Zustande geschehen konte, und liessen sich dadurch zum Falle verleiten. (§. 666.) Da nun derjenige, der mehr Vollkommenheiten sich beyzulegen verlangt, als er nach seinem Zustande haben kan, ehrgeitzig ist; so waren die ersten Eltern auch bey ihrem Falle ehrgeitzig. Sie wolten aber auch eben dadurch, daß sie GOtt gleich seyn wolten, sich über andere Geschöpfe erheben. Da nun darinne der

Sie waren ehrgeitzig, hoffärtig, hochmüthig.

Hoffart bestehet; so wurden sie hoffärtig. Und weil sie nun glaubten, daß sie so beschaffen wären, daß sie GOTT gleich werden könten, welches aber doch nicht seyn konte; so hielten sie mehr von sich, als sich gebührete. Da nun dieses der Hochmuth thut, so waren sie hochmüthig. Folglich siehet man, daß nicht nur Wollust, (§. 665.) sondern auch Ehrgeitz, Hoffart, Hochmuth sich der Seele der ersten Eltern bemeistert, da sie sich zum Falle entschlossen.

§. 672.

Sie wurden Götzen-Diener.

Die ersten Eltern hatten von GOTT das ausdrückliche Verbot, daß sie nicht von dem Baume der Erkänntnis gutes und böses essen solten, oder sie würden des Todes sterben. Sie liesen sich aber durch die vermeynte Schlange bereden, daß sie durch den Genuß dieser Frucht GOtt gleich seyn, und also göttliche Vollkommenheiten erhalten würden; folglich traueten sie einer Schlange mehr als GOtt, und eben dadurch, daß sie auf diese Ueberredung eines, das sie vor eine Schlange hielten, ihr grösstes Vertrauen setzten, legten sie der Schlange göttliche Ehre bey, und dieneten ihr mehr als GOtt. Da nun derjenige, der einer Creatur göttliche Ehre erweiset, ein Götzendiener ist; so liesen sich die ersten Eltern auch bey dem Falle zu einem Götzendienste verleiten.

Ja

Ja sie wolten sich selbst auch zum Götzen machen. Sie wolten GOtt gleich seyn, und sich, als einem Geschöpfe also, doch göttliche Vollkommenheiten beygelegt wissen.

§. 673.

Da die ersten Eltern gewiß wusten, daß GOtt ihnen verboten, von diesem Baume zu essen, wovon sie doch assen, und ihnen angekündiget hatte, daß sie des Todes sterben würden, wenn sie davon ässen; sie aber doch sich von der Schlange des Gegentheils bereden liesen; so müssen sie an der Wahrheit GOttes gezweifelt, ja dieselbe geleugnet haben. Sie zweifeln und läugnen, daß GOtt wahrhaftig ist.

§. 674.

GOtt hatte den ersten Eltern so viel Vollkommenheiten beygelegt, als sie nur in ihrem ersten vollkommenen Zustande fassen konten; (§. 582. 583.) aber die ersten Eltern wolten, da sie sich zum Falle entschlossen, durch diesen Genuß der Frucht noch mehrere haben. Sie liesen sich bereden, daß GOtt ihnen diese Frucht zu essen deswegen verboten hätte, damit sie nicht noch vollkommener, und gar ihm gleich würden; folglich musten sie sich vorstellen, daß GOtt keine Neigung hätte, sie vollkommener zu machen, da er ihnen die Mittel darzu verbót. Da nun die Neigung jemanden vollkommener zu machen, die Gütigkeit ist; so musten die fallenden ersten Eltern auch an der Gütigkeit GOttes zweifeln und sie leugnen. Sie zweifeln an der Gütigkeit GOttes und läugnen sie.

§. 675.

Sie glauben, GOtt sey nicht weislich verfahren.

GOtt hatte die ersten Eltern in einen vollkommen glückseligen Zustand versetzt, (§. 582. 583.) und die ersten Eltern musten dieses, vermöge ihrer Vollkommenheit des Verstandes, erkennen. (§. 597.) Sie liesen sich aber bereden, daß der Genuß der Frucht des verbotenen Baumes ein gutes Mittel sey, wodurch sie noch weit vollkommener werden könten. Da sie nun wusten, daß GOtt ihnen diese Frucht zu essen verboten; so musten sie sich vorstellen, als ob GOtt ihnen die guten Mittel zu einem guten Endzwecke, wie sie glaubten, versaget. Da nun der nicht weislich ist, der dieses thut; so musten sie glauben, daß GOtt nicht weislich verfahren sey, da er ihnen diese Frucht zu essen verboten.

§. 676.

Sie glauben, GOtt sey nicht gerecht gegen sie.

Die ersten Eltern, da sie sich zum Falle entschlossen, glaubten nicht, daß GOtt gütig, (§. 674.) noch weislich mit ihnen verfahren sey. (§. 675.) Da nun aber die durch die Weisheit bestimmte Gütigkeit die Gerechtigkeit giebt; so musten die ersten Eltern, da sie sich zum Falle entschlossen, glauben, daß GOtt nicht gerecht gegen sie sey.

§. 677.

Sie läugnen die Heiligkeit GOttes.

Die ersten Eltern, da sie sich zum Genusse der Frucht entschlossen, welchen ihnen GOtt ver-

verboten hatte, glaubten, daß ihnen GOtt die dadurch zu erhaltende Vollkommenheit versagen wolle; (§. 674.) folglich glaubten sie auch, daß GOtt nicht eine Neigung hätte, alles Gute, so viel es seyn könte, in dieser Welt zu erhalten. Da nun die Heiligkeit GOttes in der Neigung zu allem in dieser Welt zu erhaltenden Guten bestehet; so musten die ersten Eltern auch diese Heiligkeit GOttes läugnen, da sie sich zum Falle entschlossen.

§. 678.

Alsdenn hat man eine Liebe gegen iemand, wenn man an seinen Vollkommenheiten ein Vergnügen findet. Die ersten Eltern kannten die Vollkommenheiten GOttes; (§. 601.) aber da sie glaubten, daß er ihnen weitere Vollkommenheiten versagte, und nicht gütig, (§. 674.) nicht weise, (§. 675.) und ungerecht (§. 676.) mit ihnen verführe; so konten sie kein Vergnügen an seinen Vollkommenheiten haben; folglich fiel auch bey den ersten Eltern, da sie sich zum Falle entschlossen, die Liebe gegen GOtt weg. Sie hatten keine Liebe zu GOTT.

§. 679.

Die ersten Eltern, da sie sich zum Falle entschlossen, handelten wider das ausdrückliche Verbot GOttes; da nun derjenige, welcher wider die Gesetze seines Herrn handelt, ihm ungehorsam ist; GOtt aber der höchste HErr Sie waren GOtt ungehorsam.

ist, der ihnen das Verbot gab, wider welches sie handelten; so waren diese fallenden ersten Eltern auch GOtt ungehorsam.

§. 680.

Es fiel die kindliche Furcht vor GOtt weg.

Wer sich aus Liebe zu einem andern in acht nimmt, nichts wider seinen Willen und Vollkommenheiten vorzunehmen, hat eine kindliche Furcht gegen denselben. Nun aber hatten die ersten Eltern, da sie sich zum Falle entschlossen, nicht nur keine Liebe zu GOtt; (§. 678.) sondern sie handelten auch wircklich wider den Willen und Gebot GOttes, welches er ihnen, seinen Vollkommenheiten gemäs, gegeben hatte; folglich fiel bey den fallenden Eltern auch die kindliche Furcht gegen GOtt weg.

§. 681.

Auch das Vertrauen gegen GOtt.

Es ist aus der Sitten-Lehre bekannt, daß das Vertrauen gegen GOtt aus der Versicherung von seiner Allmacht, Weisheit und Gütigkeit entspringt. Da nun aber die ersten Eltern, da sie sich zum Falle entschlossen, die Weisheit (§. 675.) und Gütigkeit GOttes läugneten; (§. 674.) so fiel auch das Vertrauen gegen GOtt bey ihnen weg.

§. 682.

Es wird der Schluß auf die Gröse

Nun, glaube ich, wird man die äusere Handlung, welche die ersten Eltern begangen, und

die

die Gröse der Sünde, welche mit dem Genusse dieser ihnen schädlichen Frucht verknüpft war, sattsam erkennen, und keine Schwierigkeit deswegen haben, weil so erschreckliche Folgen und Strafen damit verbunden worden sind. Die Sünde selbst, welche die ersten Eltern begiengen, war ja erschrecklich genug. Lasset uns den Schluß machen: Wer wie die ersten Eltern sehr leichte eine Sünde hätte vermeiden können, (§. 663.) und sich doch unbedachtsam (§. 667.) zu Handlungen entschliest, wodurch alle Pflichten gegen GOtt sich selbst und den Nächsten übertreten werden, (§. 664.) wodurch man sich in eine sinnliche Sclaverey versetzet, (§. 665.) wodurch man ein Thor (§. 668.) unheilig, (§. 669.) ungerecht, (§. 670.) ehrgeizig, hoffärtig, hochmüthig, (§. 671.) ein Götzendiener wird, (§. 672.) und wodurch man sich in einen Zustand des Gemüthes setzt, in welchem man die Wahrheit, (§. 673.) Gütigkeit, (§. 674.) Weisheit, (§. 675.) Gerechtigkeit, (§. 676.) Heiligkeit GOttes läugnet, (§. 677.) die Liebe zu GOtt, (§. 678.) den Gehorsam gegen GOTT, (§. 679.) die Furcht vor GOtt, (§. 680.) das Vertrauen auf GOtt (§. 681.) verbannet; der muß eine grose, schwere, entsetzliche Sünde begehen. Dis aber haben die ersten Eltern gethan, da sie sich durch den Satan zum Genusse der Frucht des

der Sünde der ersten Eltern gemacht.

verbotenen Baumes haben verführen lassen, und es ist bisher dieses bewiesen worden. Freylich müssen also die ersten Eltern eine sehr schwere und entsetzliche Sünde begangen haben. Und wird man nun mehr als zu wol sehen, daß man bey der Beurtheilung der Grösse einer Sünde nicht auf die äusere Handlung allein, sondern hauptsächlich auf die Verfassung des Gemüths sehen muß, mit welcher gesündiget wird.

§. 683.

Verbindung des folgenden mit dem vorhergehenden.

Nachdem wir nun gesehen haben, wie gros die Sünde gewesen, welche die ersten Eltern bey dem Falle begangen; (§. 682.) so wird sich nun auch begreifen lassen, warum GOTT so schwere Strafen damit verknüpfet, und also, warum sie so übele Folgen nach sich gezogen. Die Betrachtung dieser Folgen, welche mit diesem Falle verknüpft worden sind, müssen wir nun vor uns nehmen. Und auch aus deren Betrachtung können wir wieder auf die Grösse der Sünde zurück schliesen, welche die ersten Eltern bey dem Falle begangen haben. Ehe wir aber auf die Folgen kommen, die auf die Nachkommen Adams durch den Fall gekommen sind; wollen wir in diesem Capitel zuerst sehen, was ihnen selbst, dem Teufel, der Schlange und der Erde um ihres Falles halber wiederfahren ist. Und wenn wir nun zuerst die ersten Eltern selbst erwegen, so können wir sowol auf ihren inne-

ren

ren als äuseren Zustand sehen. In dem inneren wieder auf ihre Seele und ihren Cörper mercken. In dem äuseren sowol auf ihr Verhältnis gegen GOtt, als gegen andere Creaturen.

§. 684.

Was also zuerst ihre Seele anbetrift, so fiel erstlich die Vollkommenheit ihres Verstandes weg: Denn sie setzten sich durch den Fall in eine Verfassung des Gemüthes, daß sie unbedachtsam und ohne sattsame Ueberlegung handelten; (§. 667.) ihre Aufmercksamkeit aber von den wahren Gütern, die sie durch die Beobachtung ihrer Pflichten gegen GOtt, sich selbst und ihre Nachkommen zu beobachten hatten, weg wendeten, (§. 664. 682.) und hiengen den sinnlichen Vorstellungen nach wider die verständlichen; (§. 665.) folglich muste ihre Erkänntnis von wahren Gütern verdunckelt, von Scheingütern aber angefüllet werden. Da nun aber dadurch die Vollkommenheit des Verstandes wegfällt, (§. 600.) so ist auch um des Falles willen die Vollkommenheit des Verstandes der ersten Eltern weggefallen.

Es fiel die Vollkommenheit des Verstandes der ersten Eltern durch den Fall weg.

Man mercke hier, was weggefallen ist. Nicht das Vermögen des Verstandes selbst. Noch auch hat GOtt etwa durch einen positiven Actum ihre Erkänntnis verfinstert; sondern da sie selbst die Aufmercksamkeit und Ueberlegung den wahren Gütern und also guten Gegenständen ihrer Erkänntnis entzogen; und sich gegentheils durch eine unre-

gel-

gelmäsige Anwendnng ihrer Sinne auf Scheingüter lencken liesen; so wurden freylich die Vorstellungen von den wahren Gütern dunckel und ohnkräftig. Die Seele aber gegentheils mit den Vorstellungen von Scheingütern angefüllet. Wenn sie auch nun gleich von diesen etwas deutlich erkenneten, so war doch diese Erkänntnis kein Mittel zu ihrer Wohlfahrt, sondern vielmehr zum Verderben; und folglich kam es, daß ihre Erkänntnis unweislich, (§. 602.) von wahren Gütern dunckel, ohnkräftig, mithin auch zweifelhaft werden muste. Welches sie auch bey dem Falle selbst bewiesen. (§. 682.)

§. 685.

Die Vollkommenheit des Willens gieng durch den Fall verlohren.

So wie aber die Vollkommenheit des Verstandes durch den Fall verlohren gieng, eben so gieng auch die Vollkommenheit des Willens verlohren: Es ist dieses gewiß, theils deswegen, weil die Vollkommenheit des Willens ohne die Vollkommenheit des Verstandes nicht erhalten werden kan; theils ist es auch deswegen unläugbar: Die ersten Eltern erfernten sich mit ihren Vorstellungen von den wahren Gütern und der Beobachtung ihrer Pflichten, (§. 684.) sie hiengen den sinnlichen Vorstellungen nach, und liesen sich auch durch unregelmäsige sinnliche Begierden zum Falle verleiten. (§. 665.) Da aber eben dieses der Vollkommenheit des Willens entgegen gesetzt ist: (§. 611.) so gieng auch die Vollkommenheit des Willens verlohren.

Es erhielten also die ersten Eltern durch den Fall eine Verfassung des Gemüthes, vermöge welcher sie den sinnlichen Vorstellungen nachhiengen, (§. 684.) die sinnlichen Begierden zur Richtschnur ihrer Handlungen setzten, (§. 665.) und zu einem unbedachtsamen, unheiligen, ungerechten, thörichten Leben angetrieben wurden. (§. 682.)

§. 686.

Verlust des Ebenbildes durch den Fall.

Die Haupt-Sache, worauf es bey dem Ebenbilde GOttes ankam, war die vollkommne Beschaffenheit der Seele, da sowol die Vollkommenheit des Verstandes, als des Willens, und die Uebereinstimmung der oberen und unteren Vermögen darzu erfordert wurde. (§. 597.) Nun aber gieng durch den Fall diese Vollkommenheit des Verstandes, (§. 684.) und des Willens, (§. 685.) wie auch die Uebereinstimmung der oberen und unteren Vermögen verlohren; (§. 665.) folglich gieng auch durch den Fall das Ebenbild GOTTES verlohren.

Wir werden im folgenden sehen, daß alle die andern mit dem Ebenbilde verknüpft gewesenen Nebenstücke desselben durch diesen Fall auch verlohren gegangen sind. Hier aber siehet man, daß die Hauptsache die Vollkommenheit der Seele, nach ihrer geistlichen Beschaffenheit erwogen, verlohren gegangen sey. Auch kan man dabey bemercken, daß die Uebel, die daraus entstanden, nach und nach haben gröſſer werden müssen, nachdem sie sich mehr und mehr in unregelmäsigen Handlungen

gen

gen geübet haben. Es ist durch den Fall der Saame zu allen folgenden verderblichen Handlungen ausgestreuet worden, aber die Uebel, welche durch die begangene Handlungen davon geerndtet worden, sind doch nicht eher da, als bis die Handlungen selbst begangen werden. Es sind die Kräfte zuerst zu unregelmäsigen Handlungen bestimmt worden, und je mehr in dieser Bestimmung der Kräfte unregelmäsig gehandelt wird, je mehr und mehr haben sie sich auch dadurch ins Verderben setzen müssen. Uebrigens finden wir auch in der Schrift: daß GOtt ausdrücklich sagt: Adam ist gewesen, als unser einer, Gen. 3, 22. כאחד ממנו Seltner hat zwar diese Worte in seiner Dissert. de imag. diaboli auf den Satan ziehen wollen: daß es hieß: er ist geworden, als einer von diesen: nemlich Teufeln. Allein ich glaube nicht, daß man ihm beypflichten wird, so viel Mühe er sich auch gegeben, seine Meynung wahrscheinlich zu machen.

§. 687.

Was Leben und Tod sey.

Die Wörter Leben und Tod werden in verschiedener Bedeutung genommen, wenn man genau auf den Gebrauch zu reden acht giebt. In allen Fällen siehet man bey dem Leben auf die einem Dinge nach seiner Natur zukommenden Handlungen, entweder aber ins besondere darauf, daß ein Ding wircklich die Handlungen hervorbringt, die ihm nach seiner Natur betrachtet zu kommen, oder nur, daß ein hinreichendes Principium da ist, vermöge welches dasselbe es in seiner Gewalt hat, solche Hand-

lun-

lungen, welche ihm nach seiner Natur zukommen, hervorzubringen. Und so wird im ersteren Falle das Wort pro actu, im andern pro statu genommen. So wird von einem Menschen gesagt, daß alles Leben an demselben sey, wenn man ihm wircklich in einer beständigen Activität antrift, und solche Handlungen hervorbringen siehet, welche ihm nach seiner Natur zukommen. Man sagt aber auch, es sey kein Leben mehr in den Menschen, wenn man merckt, daß kein hinreichendes Principium in ihm ist, zu solchen Handlungen, die ihm nach seiner Natur zukommen. Z. B. wenn jemand durch Kranckheit abgemergelt, oder durch Arbeit sehr ermüdet ist, so sagt man, es sey kein Leben in ihm. Und so wird nun auch der Tod in einem gedoppelten Verstande genommen. Erstlich ist er die völlige Beraubung solcher Handlungen, die einem Dinge nach seiner Art zukommen. So wird der Mensch todt nach seinem Cörper genennet, wenn er aufgehöret hat Athen zu holen, und andere Bewegungen hervorzubringen, die ihm nach seiner Natur zukommen. Zweytens aber heißt auch der Tod der Zustand eines Dinges, in welchem kein hinreichendes Principium zu denen Handlungen in ihm ist, welche ihm nach seiner Natur zukommen, oder welches gleichviel ist, wenn man ein Principium in ihm antrift, durch welches ein Ding gehindert wird, die Handlungen so hervorzubringen, wie es nach seiner Natur ihm

zu-

zukäm. So wird gesagt, daß wir den Tod in unsern Gliedern mit uns herum tragen: Das ist, es findet sich in unserem Cörper nun ein Principium, um welches derselbe gehindert wird, seine Bewegungen so hervorzubringen, wie es die Natur unsers Cörpers selbst erfordert, daher denn dieselbe auch nicht vollkommen hervorgebracht werden, und der wirckliche Tod darauf erfolget.

§. 688.

Leben des Menschen.

Lasset uns diese allgemeine Begriffe genauer bestimmen. In so fern also in einem Dinge ungehinderte hinreichende Kräfte zu denen Handlungen angetroffen werden, die ihm nach seiner Natur zukommen, in so fern lebet es. (§. 687. 427.) Dieses Leben muß verschieden seyn, wie die Natur der Dinge, und also ihre Kräfte (§. 27.) selbst verschieden sind. Wir wollen uns jetzo nicht auf das Leben derer von Menschen verschiedenen Dinge einlassen, sondern besonders auf das Leben des Menschen sehen, damit wir hernach im Gegentheil den Tod desselben betrachten, und zeigen können, wie der geistliche, leibliche und ewige Tod Folgen des Falles sind. Der Mensch lebet also, in so fern ihm hinreichende ungehinderte Kräfte zukommen, solche Handlungen hervorzubringen, die ihm nach seiner Natur zukommen. Da wir aber bey den Menschen sowol auf die Seele, als

als den Cörper zu sehen haben; so gehöret auch zu dem Leben des Menschen sowol das Leben der Seele, als des Cörpers.

§. 689.

Die Seele des Menschen ist ein endlicher Geist. Sie lebet also, wenn sie eine hinreichende ungehinderte Kraft hat, solche Handlungen hervorzubringen, wie es ihre geistliche Natur erfordert. (§. 688.) Und dieses ist das geistliche Leben der Seele. Was darzu erfordert wird, haben wir gesehen, da wir die Vollkommenheiten der Seele in der Lehre von dem Ebenbilde GOttes durchgeführet und gesehen haben, wie sich die Seele ungehindert zu geistlich guten Handlungen habe bestimmen können. Da aber unsere Seele auch in Betrachtung ihrer unteren Vermögen, welche sich nach den Veränderungen des organischen Cörpers richten, eine thierische Seele ist, so lebet die Seele als ein Thier, in so fern sie ungehindert durch die unteren Kräfte solche Handlungen hervorbringet, wie es die thierische Natur erfordert. Wer also nur sinnlichen Vorstellungen und Neigungen nachhänget, lebet zwar, aber nicht als ein Geist, sondern als ein Thier. Das geistliche Leben der Seele aber wird entweder selbst durch den eigenen Gebrauch ihrer natürlichen Kräfte, oder durch die wunderthätige Würckung GOttes erhalten. Ist das letztere, so ist es ein Leben,

Leben der Seele und des Cörpers des Menschen.

das aus GOtt ist, wird aber dieses geistliche Leben in Ewigkeit fort gesetzt, so ist es ein ewiges Leben. Wir werden sehen, daß durch die Gnadenwürckungen des heiligen Geistes dieses bey denen gefallenen Menschen, wenn sie nicht muthwillig widerstehen, gewürcket werde. Der Cörper des Menschen aber leber, in so fern hinreichende nicht gehinderte Kräfte in ihm angetroffen werden, seine Veränderungen so hervorzubringen, wie es die Natur desselben erfordert. Wir haben auch in der Lehre von dem Ebenbilde GOttes gesehen, was darzu erfordert werde, wenn dieses Leben des menschlichen Cörpers gehörig da seyn soll, und gezeiget, daß alle die Vollkommenheiten, die darzu gehören, den ersten Eltern in ihrem Stande der Vollkommenheiten zukamen.

§. 690.

Tod der Seele und des Cörpers des Menschen.

Nun werden wir auch im Gegentheil sehen können, was der Tod der Seele und des Cörpers des Menschens sey. Was erstlich die Seele anbetrift, so ist sie ein einfaches Ding, das also nicht verweset, und also auf diese Art nicht getödtet werden kan. Man kan folglich auch nicht gedencken, daß ein Stückgen Kraft abgeschnitten, und dadurch unzureichende Kraft zum Leben erhalten werden könte. (§. 594.) Sie ist also geistlicher Weise tod, wenn sie Beziehungsweise unzureichende und also gehinderte Kräfte hat, solche Handlungen hervorzubrin-

bringen, wie es ihre geistliche Natur erfordert. (§. 594.) Dieses aber geschiehet, wenn die Seele den sinnlichen Vorstellungen und Neigungen nachzuhängen bestimmt ist: Denn da können die verständlichen Vorstellungen und Neigungen nicht gehörig ausgeübet werden, und die Herrschaft über die sinnlichen haben, wie es doch die geistliche Natur derselben erfordert. (§. 611.) Dauret dieser Zustand in Ewigkeit fort, so entstehet daher der ewige Tod. Ob also gleich die Seele ein thierisches Leben hat, so kan sie doch dabey geistlicher weise, und ewig tod seyn. Und sie ist es, wenn um des thierischen Lebens die geistlichen Handlungen nicht hervorgebracht werden können. (§. 689.) Was aber den Tod des Cörpers anbetrift, so wär der Zustand, in welchem der Cörper nicht hinreichende ungehinderte Kräfte hätte, solche Handlungen hervorzubringen, wie es die Natur des menschlichen Cörpers erfordert, sein Tod, oder der leibliche Tod. Entweder nun man erwegt diesen Zustand, in welchem der Cörper zwar noch einige Handlungen, die zum Theil seiner Natur gemäs sind, hervorbringt, sie aber doch nicht völlig so vorbringen kan, wie es seine Natur erfordert; oder man sieht darauf, daß der Cörper gar aufhöret solche Handlungen hervorzubringen, und der Verwesung übergeben wird. (§. 687.) Ist das andere, so stirbt er und ist alsdenn völlig

todt. Ist das erstere, so ist er bey einigem Leben doch auch schon todt, in so fern er die Handlungen nicht regelmäsig nach seiner Natur hervorbringt. Und so tragen wir jetzo den Tod mit uns beständig herum. Indem immer ein Principium unregelmäsiger Bewegungen in uns angetroffen wird, bis endlich dasselbe so weit um sich greift, daß die zerbrechliche Hütte gar zerstöret wird.

Nachdem wir die Begriffe von dem Leben und Tode der Seele und des Cörpers des Menschen deutlich gemacht haben, können wir sie nun anwenden und zeigen, daß der Fall den ersten Eltern geistlichen, zeitlichen, und natürlicher Weise den ewigen Tod zu wege gebracht habe. Man wird überhaupt bey dieser Abhandlung wieder mercken, wie viel es hilft, wenn man sich an deutliche Begriffe hält, und wie schön sich die sonst verwickelsten Lehren entwickeln lassen.

§. 691.

Der geistliche Tod ist eine Folge des Falles.

Die ersten Eltern haben sich durch den Fall den geistlichen Tod zuwege gebracht: Die ersten Eltern setzten sich durch den Fall in einen Zustand, in welchem sie die Handlungen nicht, wie es die Vollkommenheit ihres Verstandes, (§. 684.) und Willens (§. 685.) erforderte, hervorbringen konten, sondern hiengen den sinnlichen Vorstellungen und Neigungen nach. (§. 665.) Eben dadurch aber wurden sie gehindert, ihre Handlungen so hervorzubringen, wie es ihre geistliche Natur erfor-

derte

derte, und muste ihnen dieser Fall den geistlichen Tod zuwege bringen. (§. 690.)

Man wird daraus deutlich sehen, wie Beziehungsweise die Kräfte der ersten Eltern sind verkleinert worden. Ob nemlich gleich kein Stückgen von der Substantz und Kraft der Seele selbst abgeschnitten worden ist; so geschahe es doch, daß sie ihre Kraft zur Hervorbringung sinnlicher Vorstellungen und Neigungen, die überwiegend waren, bestimmeten. Daher kam es, daß sie nun nicht ungehindert ihre Kraft in der Hervorbringung verständlicher gewisser lebendiger Erkänntnis von wahren Gütern und denen darnach zu lenckenden Neigungen üben konten. Daher muste folgen, daß ihre geistliche Kräfte todte Kräfte, und die sinnlichen nur lebendig waren. Es wurden mithin Beziehungsweise diese ihre Kräfte, oder welches gleich viel bedeutet, ihre Vermögen vermindert. (§. 594.)

§. 692.

Wie der ewige Tod hätte folgen müssen.

Auf diesen geistlichen Tod hätte der ewige Tod folgen müssen, wenn die ersten Eltern blos ihrer natürlichen Beschaffenheit wären überlassen worden: Die ersten Eltern setzten sich durch den Fall in einen Zustand, in welchem sie geistlich todt waren, und ihre Kräfte zur Hervorbringung sinnlicher Vorstellungen und darnach eingerichteter überwiegender Neigungen bestimmeten. (§. 691.) Nun weiß man, daß nach der Natur der endlichen Substantzen die folgenden Veränderungen in den vorhergehenden gegründet sind.

Siehe des Baron von Wolfs vernünftige Gedancken von GOtt, der Welt ꝛc. (§. 108.) Nach der Beschaffenheit also dieses Zustandes würden auch nach ihrer Natur die folgenden beschaffen seyn, (§. 404.) und also eben mit dem geistlichen Tode verbunden seyn müssen. Folglich würde dieser geistliche Tod, in welchem sich die ersten Eltern durch den Fall versetzt haben, beständig und in Ewigkeit ihnen zugekommen seyn, wenn sie blos ihrer Natur hätten überlassen werden sollen. Da nun dieses den ewigen Tod giebt; (§. 690.) so würden die ersten Eltern um des Falles willen auch dem ewigen Tode unterworfen gewesen seyn, wenn sie blos ihrer Natur hätten überlassen werden sollen.

Ich werde hernach, wenn ich auf den Cörper komme, auch zeigen, wie der zeitliche Tod aus dem Falle habe natürlicher Weise entstehen müssen. Ich will nur noch erst zeigen, in was vor Unruhe sich die ersten Eltern durch den Fall müssen gesetzt haben.

§. 693.

Die ersten Eltern haben um des Falles Gewissens-Unruhe und Gewissens-Bisse empfunden.

Die ersten Eltern hatten durch den Fall eine sehr schwere Sünde begangen: (§. 682.) daß aber ihr Gewissen nicht schlaffend nach dem Falle gewesen, sondern sie wircklich über die Sittlichkeit dieser begangenen Handlungen geurtheilet haben, ist aus mehr als einem Grunde klar: theils haben die unordentlichen Veränderungen, die die Frucht in dem Cörper verursachen muste, (§. 649.) und die sie gar unge-

gewohnt waren, sie darauf führen müssen, daß sie gesündiget hätten. Sie schämeten sich daher; das ist, sie waren von ihren sich zugefügten Unvollkommenheiten durch die Sünde überführet: theils sagte es ihnen GOtt ausdrücklich. Sie musten also über die Sittlichkeit ihrer begangenen Handlungen urtheilen und erkennen, daß sie sehr übel gehandelt hatten. Aber eben daraus entstehen die Gewissens-Unruhe und Gewissens-Bisse; folglich müssen auch die ersten Eltern nach dem Falle sich Gewissens-Unruhe und Gewissens-Bisse zuwege gebracht haben.

Da nun in einem beständigen wahren Vergnügen die Glückseligkeit bestehet; so siehet man, daß die ersten Eltern durch den Fall sich ihrer Glückseligkeit verlustig gemacht haben.

§. 694.

Da nun die ersten Eltern wusten, daß sie eine schwere Sünde begangen, (§. 693.) wider das göttliche Gesetz gehandelt, und also GOtt beleidiget hatten, doch aber auch von der Gerechtigkeit GOttes versichert waren; so musten sie auch wissen, daß GOtt, um seiner Gerechtigkeit halber, dieselbe strafen müste; daher musten sie nun GOTT als einen Richter, der sie um ihrer Verbrechen strafen müste, ansehen. Diese Vorstellung, daß sie von GOTT gestraft werden müsten, muste wieder Unruhe in ihnen verursachen. Da nun aber die Unruhe, die

Sie bekamen eine knechtische Furcht vor GOTT.

man um der Strafen, die man von dem Beleidigten zu gewarten hat, empfindet, die knechtische Furcht giebt; so musten die ersten Eltern um ihres begangenen Falles eine knechtische Furcht vor GOtt haben.

Man findet auch in der heiligen Schrift, daß dieses geschehen sey. Sie versteckten sich, da der HErr sie rufete. Und wir werden hernach sehen, warum ihnen diese Art, wie sich GOtt nun gegenwärtig gezeiget, so sehr erschrecklich gewesen, wenn wir von ihrem Verhältnis gegen GOtt nach dem Falle reden werden. Wie gros aber der Affect und die Verwirrung seyn muste, siehet man daraus, weil sie die seltsamsten Handlungen begehen, welche sie, ohne in einem grosen Affecte zu seyn, nicht würden begangen haben. Sie wollen sich vor dem allgegenwärtigen GOtt verstecken! welche Thorheit? Man könte dieses auch aus der lächerlichen Art, wie sie sich entschuldigen, schliesen. Eva schiebt die Schuld auf die Schlange; Adam auf die Eva, wie die Kinder es zu machen pflegen, wenn sie der erzürnte Vater um ihrer Verbrechen strafen will. Vielleicht aber liegt auch wohl gar darunter eine Bosheit; GOtt fragt Adam: Warum hast du von der Frucht gegessen: Er antwortete: das Weib, das du mir zugesellet hast, gab mir von dem Baume, und ich aß; was kan ich davor? warum hast du mir ein so liederlich Weib zugesellet. Eva antwortet auf die Frage: Die Schlange hat mich betrogen, daß ich aß; warum hast du es zugelassen; was kan ich davor. Und wär dieses, wie es wahrscheinlich ist, so könte man sehen, wie gros die Bosheit nach dem

Falle

Falle in den ersten Eltern müste gewesen seyn.

§. 695.

Die Vollkommenheit ihrer Cörper gieng verlohren.

Nicht allein aber haben sich die ersten Eltern durch den Fall der Vollkommenheiten ihrer Seele verlustig gemacht, sondern es ist auch um des Falles willen die Vollkommenheit des Cörpers weggefallen: Es kan dieses aus mehr als einem Grunde wieder erkannt werden:

1) Es ist gewis, daß unsere Seele mit unserem Cörper in einer genauen Verknüpfung stehe, und daß nach der Beschaffenheit der Veränderungen der Seele auch die Veränderungen des Cörpers eingerichtet sind. Wurden nun um des Falles willen die Veränderungen der Seele unordentlich, unregelmäsig, unvollkommen; (§. 691.) so musten eben deswegen die Veränderungen in dem Cörper unordentlich, unregelmäsig und unvollkommen werden.

2) Der Genuß der Frucht des verbotenen Baumes war ihrem Cörper schädlich, und eben deswegen verboten. (§. 649.) Da sie nun aber gleichwol sich zu diesem Genusse verführen liesen, so müssen sie auch deswegen ihren Cörper unvollkommen gemacht haben, so daß er nicht regelmäsig seine Veränderungen mehr hervorzubringen im Stande war.

Man siehet dieses auch theils daher, weil sie sich schämeten, und sahen, daß sie nackend waren, welches anzeigt, daß sie grose Veränderungen und Bewegungen an und in ihrem Cörper bemercket haben. Es muß der Glantz und Schönheit, welche ihrem Cörper um seiner Vollkommenheit halber zukam, (§. 613.) nun weggefallen seyn. Daher sie sich nun schämen: theils weil sie sich Kleider machen, welches eine Schwächung ihres Cörpers anzeigt, vermöge welcher sie der Kleider nöthig hatten, deren sie vorher in ihrem Glantze und Vollkommenheit gar wohl entbehren können. Es muß also auch um des Falles willen eine unglückliche Verwandlung ihres Cörpers erfolget seyn.

§. 696.

Sie zogen sich den zeitlichen Tod durch den Fall zu.

Durch den Fall versetzten sich die ersten Eltern in einen Zustand, in welchem in ihrem Cörper unordentliche, und wider die Gesetze laufende Bewegungen waren. (§. 695.) Durch diese aber entstehen Schmertzen und Kranckheiten in dem Cörper. (§. 614.) Folglich haben sich die ersten Eltern durch den Fall Schmertzen und Kranckheiten zugezogen, und ist die *impassibilitas* verlohren gegangen. (§. 614.) Ja da nun der Cörper nicht mehr im Stande war, daß er seine Bewegungen, und also seine Handlungen hervorbringen konte, wie es seiner Natur nach erfordert wurde, (§. 695.) so zogen sich durch den Fall die ersten Eltern auch den leiblichen Tod. (§. 690.)

So

So siehet man, wie es an dem sey, daß die ersten Eltern, welches Tages sie von der Frucht des verbotenen Baumes gegessen haben, sich auch den Tod zugezogen haben. Nicht nur nemlich den geistlichen, sondern auch den leiblichen. Ob sie nemlich gleich diesen Tag nicht gestorben sind, so bekamen sie doch durch den Genuß dieser Frucht ein Principium in ihren Leib, vermöge welches sie nicht im Stande waren ordentlich die Bewegungen in selben hervorzubringen. Sie hatten also nicht mehr hinreichende ungehinderte Kräfte in ihrem Cörper die Handlungen so hervorzubringen, als wie es ihrer Natur nach zu ihrer Gesundheit und beständigen Leben erfordert wurde. Sie trugen deswegen von Stund an auch den leiblichen Tod in ihren Gliedern. (§. 690.) Der Satan bediente sich dieser Zweydeutigkeit zum Nachtheile der ersten Eltern, die in dem Worte Tod liegt. Und die ersten Eltern liesen sich unbedachtsam selbst verwirren.

§. 697.

Verbindung des folgenden mit dem vorhergehenden.

Bis hieher haben wir die übeln Folgen gesehen, welche sich die ersten Eltern in ihrem inneren Zustande durch den Fall zugezogen haben. Und so böse auch diese sind, so sind sie es doch noch lange nicht alle, welche auf den Fall sie gedrücket haben. Lasset uns weiter gehen, und auch die Folgen, welche in Betrachtung ihres äuseren Zustandes aus dem Falle entsprungen sind, erwegen. Zu diesem äuseren Zustande gehöret nun sowol ihr geändertes Verhältnis gegen GOtt, als andere Creaturen.

ren. Und was die Creaturen anbetrift, so müssen dahin sowol vernünftige, als unvernünftige gerechnet werden. Wir wollen eines nach dem andern durchnehmen.

§. 698.

Worauf man bey dem Verhältnis ihrer gegen GOtt nach dem Falle zu sehen hat.

Was nun ihr Verhältnis gegen GOtt anbetrift, so ist dasselbe ungemein geändert worden. Wir können wieder auf dreyerley hierbey mercken. Man kan hierbey

1) ihr sittliches Verhältnis gegen GOtt nach dem Falle erwegen.

2) Die daraus erfolgte geänderte Gegenwart GOttes betrachten.

3) Das Verhältnis GOttes in der Wiederzurechtbringung des verdorbenen an ihnen bemercken. Doch soll von diesem letzteren hier nur kurtz geredet werden. Denn der dritte Abschnitt wird umständlich zeigen, was GOtt zur Wiederherstellung des durch den Fall verlohrnen Ebenbildes aus Gnaden gethan hat.

§. 699.

Wie das sittliche Verhältnis der ersten Eltern durch den Fall mit GOtt verändert worden.

Die sittliche Vereinigung des Menschen mit GOtt bestehet in der Uebereinstimmung seiner Neigungen mit denen Neigungen des Willens GOttes. Da nun der Wille GOttes allezeit das beste zum Bewegungs-Grunde hat: so will er auch, daß die Creaturen so handeln

deln, daß die beste Vollkommenheit dadurch erhalten würde. Und GOtt hatte auch deswegen die ersten Eltern mit einer glückseligen Natur, und in einem glückseligen Zustande erschaffen, (§. 582. 583.) in welchem sie dieses vollkommen zu leisten im Stande waren. So lange auch die ersten Eltern in dem Stande der Unschuld blieben, waren ihre Neigungen hauptsächlich auf GOtt gerichtet, (§. 601. 605.) und so eingerichtet, wie ihre wahre Vollkommenheiten erhalten werden konten. Und sie waren daher völlig sittlich mit GOtt vereiniget. Aber durch den Fall gieng auch diese sittliche Vereinigung der ersten Eltern mit GOtt verlohren: Denn sie brachten, indem sie wieder das ausdrückliche Gebot GOttes handelten, Veränderungen wider den Willen GOttes vor. Und hatten also auch nicht übereinstimmige Neigungen mit GOtt. Noch mehr: ihre Neigungen waren gar nicht mehr darauf gerichtet, wie sie den Willen GOttes gemäs handeln solten, sondern sie hiengen verkehrten sinnlichen Begierden nach. (§. 665.) Daher es kam, daß der Gehorsam gegen GOtt, das Vertrauen, die kindliche Furcht, die Liebe gegen GOtt wegfiel, (§. 682.) und eine knechtische Furcht vor GOtt ihr Gemüthe einnahm. (§. 694.) Da aber diese Unruhe vor den Strafen, die sie um der knechtischen Furcht vor GOtt zu gewarten hatten, (§. 694.) ihnen die unangenehmsten Empfindungen zuwege bringen mu-

ste: (§. 693.) so musten sie vielmehr ihr Gemüth von den Vorstellungen eines ihnen so schrecklichen GOttes abwenden. Und es entstand also durch den Fall eine völlige Abneigung ihres Gemüthes von GOtt. Es ist also diese sittliche Vereinigung mit GOtt durch den Fall weggefallen. Die Sünde, die sie, indem sie fielen, begiengen, hat auch sie und ihren GOtt von einander geschieden.

§. 700.

Sie sind der herrlichen Gegenwart GOttes beraubt worden.

Die ersten Eltern waren in dem Stande ihrer Unschuld einer herrlichen Gegenwart GOttes fähig, und sie erhielten dieselbe auch: (§. 626. 627.) aber dieser herrlichen Gegenwart GOttes waren sie eben deswegen erst fähig, da ihre Seele und Cörper vollkommen, und sie mit GOtt in der genauesten Vereinigung ihres Gemüthes waren. (§. 626. 627.) Da nun aber nach dem Falle diese wegfiel, (§. 699.) so waren auch die ersten Eltern nach dem Falle dieser herrlichen Gegenwart GOttes nicht fähig. Und da nun GOtt nicht so in die Menschen würcken kan, wie es seinen Vollkommenheiten und der Beschaffenheit des Zustandes derer, in die er würcken soll, zuwider ist: so muste auch nach dem Falle denen ersten Eltern die herrliche Gegenwart GOttes verlohren gehen.

Es zeigte sich GOtt zwar nach dem Falle den ersten Eltern besonders gegenwärtig,

Gen. 3, 8. aber das war keine herrliche Gegenwart; ſondern GOTT zeigte ſich ihnen, als einen ſtrengen Richter gegenwärtig. Daher auch die Art, wie ſich GOtt beſonders ihnen gegenwärtig zeigte, gantz anders, ihnen ungewohnt und ſchrecklich vorkam, ſo daß ſie davor flohen, und ſich zu verſtecken ſuchten. Der mehr gerühmte Reuſch hat in ſeiner introduct. in Theologiam reuel. pag. 511. ſeqq. umſtändlich gezeigt, daß dieſe Gegenwart GOttes mit einem Sturmwinde, Donnern und Blitzen verknüpft geweſen, daß es alſo eine Art der Gegenwart ſey, welche die Juden filiam vocis nennen, und welche bey der feyerlichen Offenbarung des Geſetzes auf dem Berge Sinai geleiſtet wurde. Dieſer Anblick nun muſte ihnen freylich ungewohnt, fürchterlich, erſchrecklich vorkommen. Daher ſie auch aus Furcht und Schrecken flohen, bis ſie die Stimme GOttes, die ſie rufte, höreten.

§. 701.

Die erſten Eltern hatten ſich nicht nur durch den Fall den geiſtlichen Tod zugezogen, (§. 691.) ſondern ſie würden ſich auch ſelbſt nicht wieder haben helfen können, vielmehr würden ſie ſich ſelbſt gelaſſen den ewigen Tod zu ertragen gehabt haben; (§. 692.) folglich konten ſie natürlicher Weiſe ihre Glückſeligkeit, die ſie verlohren, nicht wieder erhalten. (§. 692. 693.) Da nun aber GOtt denen Menſchen, wenn ſie natürlicher Weiſe nicht zu ihrer Wohlfahrt zu gelangen im Stande ſind, die Mittel zur Erhaltung derſelben durch ein Wunderwerck leiſten

Die erſte Verheiſung vom Meſſias.

sten muß, (§. 176.) welches die göttliche Gnugthuung ist, (§. 181.) die die andere Person der Gottheit leistet, (§. 542.) welche deswegen der Meßias ist: (§. 545.) so konte auch GOtt diese erste Eltern nicht in der Verzweiflung, und ohne Hülfe lassen; sondern es muste ihnen die Verheissung der wunderthätigen Zurechtbringung durch das Verdienst des Meßias gegeben werden. Und daher wird auch gleich nach dem Falle Gen. 3, 15. ihnen die erste Verheissung von dem Meßias das erste Evangelium gegeben.

Man sehe hier wieder, wie genau die Lehren der Offenbarung und der Gnade mit der Natur übereinstimmen. Und daß GOtt seine gnädige Errettung der Menschen aus dem Verderben so eingerichtet, wie es nun die verderbte Beschaffenheit des Gemüthes der ersten Eltern, und also ihre verdorbene Natur erforderte. Jedoch, was soll ich dieses nur hier sagen. Wird doch ein jeder, der mit einer reifen Ueberlegung diese gantze Abhandlung erwegen wird, mehr als zu wol die genaueste Uebereinstimmung der Natur und Gnade entdecken. Lasset uns also weiter gehen, und das Verhältnis dieser ersten Eltern zu anderen Creaturen erwegen. Und zwar erstlich werden wir ihr Verhältnis gegen die vernünftige Geschöpfe zu betrachten haben. Da wieder sowol ihr Verhältnis gegen die guten und bösen Engel, als auch ihrer gegen einander in Betrachtung kömmt.

§. 702.

§. 702.

Was erstlich ihr Verhältnis gegen die guten Engel anbetrift, so waren sie zwar in dem Stande ihrer Unschuld einer genauen Gemeinschaft mit denenselben fähig, (§. 629.) und konten mit ihnen gemeinschaftlich GOtt loben, und verherrlichen. Allein, da sie durch den Fall zum Lobe GOttes untüchtig wurden, und vielmehr sich von GOtt entfernt hatten: (§. 699.) so konten sie auch dieser genauen Gemeinschaft mit den guten Engeln nicht mehr fähig noch würdig seyn. Daher auch die ersten Eltern um des Falles halber sich dieser genauen Gemeinschaft mit den guten Engeln verlustig gemacht haben.

Das Verhältnis der ersten Eltern gegen die guten Engel nach dem Falle.

GOtt hat ihnen zwar dieselbe aus Gnaden zu ihrem Schutze nach dem Falle gegeben, damit sie vor den listigen Anfällen des Bösewichts, des Satans, sicher wären, allein die genaue Gemeinschaft mit ihnen hat aufgehöret.

§. 703.

Der Satan hatte die ersten Eltern boshafter Weise zum Falle verführet, um sie unglückselig zu machen, und ins Verderben zu stürtzen. (§. 645. seqq.) Allein er muß nun sehen, daß er seinen Endzweck nicht so, wie er es wünschet, erreichet hat. Es werden ihm sowol deswegen grössere Strafen auferlegt, als auch den ersten Eltern das Mittel zu ihrer Befreyung von denen Uebeln, in welche sie sich gestürzet

Das Verhältnis der ersten Eltern gegen den Teufel nach dem Falle.

haben, durch den Meßias gegeben, (§. 701.) welches aber der Satan nicht erhält. Diß muß nothwendig ein Misvergnügen dem Satan erreget haben, daß die Menschen wieder vollkommen werden sollen, durch die verheisene Gnade, nicht aber er. Da nun das Misvergnügen an jemandes Vollkommenheiten Haß, Feindschaft und Neid gebieret; so muß der Haß, Neid und die Feindschaft des Satans gegen die ersten Eltern desto gröser geworden seyn.

Daher es auch geschiehet, daß sich der Satan, so viel er nur kan, mit aller List bestrebet, die Anwendung der durch das Verdienst Christi erworbenen Gnade zu hindern. Er ist daher ein beständiger Rebelle in dem Reiche Christi, und suchet die Unterthanen Christi zu beunruhigen, und ihnen zu schaden. GOtt aber hat auch diese seine treuen Unterthanen des besonderen Schutzes der guten Engel gewürdiget, die sie bewahren auf allen ihren Wegen.

§. 704.

Wie sich die ersten Eltern vor dem Falle gegen einander verhielten.

Was nun das Verhältnis derer ersten Eltern unter sich anbetrift, so ist dasselbe auch sehr geändert worden. Damit dieses desto besser begriffen werde, will ich kurtz zeigen, wie sie sich vor dem Falle gegen einander verhalten haben, alsdenn aber die Aenderung, die um des Falles halben erfolget ist, betrachten. Die ersten Eltern lebten in einer ehelichen Gesellschaft auch vor dem Falle. Und diejenigen, welche ge-

geglaubt haben, daß vor dem Falle die Kinder nicht erzeuget worden, sondern auf den Bäumen, oder aus der Erde wie die Schwämme gewachsen, oder sonst, ich weis selbst nicht, woher gekommen wären, dürfen nur angeführet werden, so sind sie auch schon widerlegt. GOtt hatte ihnen schon vor dem Falle das Gebot gegeben: seyd fruchtbar und mehret euch, und füllet die Erde, und sie also zur ehelichen Gesellschaft eingesegnet. Nun ist aber aus dem Rechte der Natur bekannt, daß die eheliche Gesellschaft, als eheliche Gesellschaft, eine gleiche Gesellschaft sey. Es waren überdiß diese ersten Eltern gleich vollkommen, und in einem gleich vollkommenen inneren und äuseren Zustande, dieses zeigt die Lehre von dem Ebenbilde GOttes. Es war also gar kein Grund zu einer Ungleichheit, wohl aber zur Gleichheit. Und daher waren auch die ersten Eltern in einer völlig gleichen Gesellschaft, als gleiche gegen einander in ihrem Stande der Unschuld.

§. 705.

Wie der Zustand derselben nach dem Falle verändert worden.

Wenn wir aber diese ersten Eltern nach dem Falle betrachten, so siehet es mit ihrem Zustande ganz anders aus, und man findet Grund zu einer Ungleichheit in dieser sonst gleichen Gesellschaft in welcher sie lebeten. Ich will davon die Gründe angeben.

1) Eva hatte den Adam zum Falle mit verführet. (§. 660.) Nun ist es aus dem Rechte der Natur bekannt, daß der, welcher jemand zu etwas bösen verführet, mehrerer Strafe würdig ist, als der andere, der verführet wird. Daher ist auch Eva mehrerer Strafe als der Adam würdig gewesen. Und schon dadurch wird ein Grund erhalten, warum Adam etwas vor der Eva voraus haben, und Eva ihm unterworfen seyn soll.

Man siehet überhaupt bey denen von GOtt angedroheten Strafen, wie gerecht und weislich sie eingerichtet sind. Dem Satan war hauptsächlich der Fall zuzuschreiben, und um seinet willen wurden Adam und Eva verführet. Und eben diesem werden auch die schärfsten Strafen aufgeleget; der Eva, die den Adam wieder mit verführet hatte, werden auch empfindlichere Strafen als dem Adam aufgeleget. Wie also die Sittlichkeit und der natürliche Zustand eines jeden es erforderte, so werden ihm auch die Strafen gegeben.

2) Die Eva hatte in ihrem Stande der Unschuld zwar auch Kinder zu gebähren: (§. 704.) allein da ihr Cörper in demselben vollkommen war, und alle Bewegungen in ihm ordentlich und gut vorgiengen, so daß sie keinem Schmertze unterworfen war; (§. 616.) so konte ihr auch diese Gebährung und die damit verknüpften Zustände nicht Schmertzen verursachen,

chen, und sie in einen entkräfteten und kranckenden Zustand versetzen. Aber da durch den Fall der Cörper geschwächet und verdorben wurde, (§. 695.) so muste dieses gegentheils geschehen. (§. 696.) Daher auch der Eva gesagt wird, daß sie mit Schmertzen Kinder gebähren solte.

3) Wenn nun die Umstände, worein die Frau in der Ehe gesetzt worden, betrachtet werden, so ist sie, sie mag nun schwanger, oder in Wochen seyn, oder das Kind säugen, fast beständig in einem schwachen und kranckenden Zustande. Folglich kan sie nicht ununterbrochen und sattsam sowol Kinderzucht als das übrige Hauswesen besorgen, welches zur guten Erziehung der Kinder erfordert wird. Da doch aber dieses beständig besorget seyn muß, so wird demjenigen es mit Rechte zur Einrichtung übergeben, welcher um der Erzeugung der Kinder nicht in diesen Zustand versetzet wird, in welchem er seiner Pflicht nach es nicht besorgen konte. Dieses aber ist der Mann; daher wird diesem mit Rechte auch das Recht diese Sachen einzurichten gegeben. Und daher wird diesem eine Herrschaft über die Frau beygeleget, und der Eva gesagt, daß ihr Wille dem Willen ihres Mannes unterworfen seyn solte.

Hier findet man einen Grund zu der Ungleichheit in dem ehelichen Stande, und also dessen, daß dem Manne eine Herrschaft beygeleget wird, der der natürlichen Beschaffenheit und dem Zustande des männlichen und weiblichen Theils in der Ehe nach dem Falle gemäs ist, und der natürlicher Weise allgemein ist. Man will sonsten daraus diese Herrschaft herleiten, weil der weibliche Theil ein schwaches Werckzeug wär, der so viel Verstand nicht hätte, als zu dieser Herrschaft erfordert würde. Allein, ob es gleich nicht zu läugnen ist, daß wir solche schwache Werckzeuge unter ihnen finden; so ist es doch in der That ungerecht geurtheilet, wenn man alle vor so einfältige Maschinen halten will, welche nur leidend gegen den Mann sich zu verhalten im Stande wären. Sind denn die Beyspiele von klugen und witzigen Frauenzimmern und von einfältigen Männern so rar? Gewis, der Grund, den man aus dieser Schwäche des Frauenzimmers hernehmen will, ist nicht so allgemein, als er seyn müste, wenn er das erhärten solte, was er doch beweisen soll. Man kan eben diesen angegebenen Grund auch darzu anwenden, und zeigen, warum denen Frauens-Personen in grösseren Gesellschaften öffentliche Aemter, die einer beständigen Aufsicht nöthig haben, nicht gegeben werden. Was würden vor Unordnungen dahero entstehen, wenn diese den Rath ausmachen, oder die geistlichen Aemter begleiten solten. Würde nicht oftmals an dem Rathhause angeschlagen stehen: Folgende sechs Wochen wird nicht Rath gesessen, weil die Frau Bürgermeisterin, oder Stadt-Voigtin, oder Präsidentin in Wochen gekommen ist? anderer Hindernisse, die um der weiblichen

chen Schwachheiten, welche ihnen jetzo natürlich sind, vorfallen, zu geschweigen.

§. 706.

Das Verhältnis der ersten Eltern gegen die unvernünftigen Thiere nach dem Falle.

Nun ist noch übrig, daß wir das Verhältnis der ersten Eltern gegen unvernünftige Creaturen nach dem Falle erwegen. Diese nun sind entweder unvernünftige Thiere, oder nicht. Was das erste anbetrift, so hatten sie in dem Stande ihrer Unschuld ein Beherrschungs-Recht über dieselben: (§. 618.) da sich aber dieses auf ihren vollkommenen Zustand gründete, in welchem sie sich dieser Geschöpfe nach der Absicht GOttes zu bedienen im Stande waren, (§. 618.) welcher aber nach dem Falle sich gegenseitig verhielt; (§. 670.) so siehet man auch, wie ihr vollkommenes Beherrschungs-Recht über die Creaturen, und besonders über die unvernünftigen Thiere, weggefallen.

Ich sage ihr vollkommenes Beherrschungs-Recht sey nach dem Falle weggefallen. Denn nicht aller Gebrauch derselben, noch auch das Recht dieser Creaturen, zu seiner Absicht derselben sich zu bedienen, ist um des Falles halber verlohren gegangen. Sondern es kommt hier hauptsächlich auf die Art des Gebrauchs an, ob sie dem göttlichen Endzweck gemäs sich derselben bedienen, oder nicht. In so fern das erste geschiehet, ist allerdings nach dem Falle auch das Recht darzu da. Aber da nach dem Falle die ersten Eltern und ihre Nachkommen sich in eine Gemüths-Verfas-

sung setzten, in welcher sie natürlicher Weise das Gegentheil zu thun geneigt waren, so wurden sie vsurpatores. (§. 670.) Sie bedienten sich also dieser Creaturen zwar, aber nicht so, wie sie ein Recht darzu haben. Und dadurch ist es geschehen, daß ihr Beherrschungs-Recht verlohren gegangen.

§. 707.

Warum die ersten Eltern aus dem Paradiese gejaget worden.

Was aber das Verhältnis der ersten Eltern gegen andere Creaturen anbetrift, so wird uns besonders zweyerley davon angegeben, welches das andere alles unter sich begreift. Sie wurden aus dem Paradiese vertrieben. Und es wurde der Acker verflucht, damit sie das Feld mit Mühe und Arbeit bauen, und im Schweise ihres Angesichts ihr Brod essen möchten. Wir wollen auch davon zeigen, wie genau dieses mit ihrem Zustande übereinstimmet, und daß es an dem sey, daß, wenn GOtt strafe, er dennoch dabey auch wohlthue, und so viel Vollkommenheit noch zu erhalten suche, als es seyn kan. Was also erstlich die Austreibung der ersten Eltern aus dem Paradiese anbetrift, so kan davon hauptsächlich ein gedoppelter Grund angegeben werden.

1) Es war das Paradies ein ungemein angenehmer Ort, in welchem die Sinne ihre ausnehmende Belustigung fanden. (§. 619.) Dieses konte so lange viel zu ihrem Vergnügen und Glückseligkeit beytragen, als sie im Stande waren, das sinn-

sinnliche Vergnügen mit dem verständlichen gehörig zu verknüpfen, welches so lange daurete, als sie noch nicht gefallen waren. (§. 611.) Durch den Fall aber hatten sie sich in einem Zustand der unordentlichen sinnlichen Begierden gesetzt. (§. 665. 692.) Da sie nun nach dem Falle ohnedem gewohnt wurden, diesen sinnlichen Begierden nachzuhängen, so würden die reitzensten Empfindungen, welche ihnen das Paradies gab, sie noch mehr darzu getrieben haben. Dadurch aber würde es geschehen seyn, daß sie sich immer mehr ins Verderben gesetzt hätten, und nicht so darzu getrieben worden wären, sich durch die Gnade wieder mit GOtt zu vereinigen. Dieser Mangel des sinnlichen Vergnügens also, welchen GOtt zuwege gebracht, da er sie aus dem Paradiese verjaget hat, enthält einen Grund, woraus sie die Eitelkeit derselben um so viel leichter erkennen, und die Mittel suchen können, wodurch der Geist wieder mit GOtt vereiniget werden kan. Und es ist mithin zu ihrem besten geschehen, daß sie aus dieser Behausung getrieben worden sind.

2) Darinne wird man noch mehr bestärcket, wenn man auf den in dem Paradiese sich befindenden Baum des Lebens siehet. Dieser trug unstreitig eine Frucht, wodurch das Leben erhalten werden konte.

Sowol die Benennung, als auch der Ausdruck, den die heilige Schrift selbst davon angiebt, und den ich gleich anführen werde, versichern uns davon. Hätten sie nach ihren sinnlichen Begierden in dem Paradiese ihr Futter zur Sättigung derselben gefunden, so würden sie dabey vergessen haben, daß sie sich mit GOtt wieder genauer sowol hier schon durch die Gnade zu vereinigen hätten, als daß nach ihrem Tode noch eine vollkommnere Herrlichkeit auf sie warte, wenn sie hier wieder durch die Gnade GOttes mit ihm vereiniget worden wären. Sie würden also vielmehr gewünscht haben, leben zu bleiben. Sie würden daher dieser Frucht sich bedienet, und von dem Baume des Lebens gegessen haben, um ewiglich zu leben. Da aber dieses ihrer Wohlfahrt schädlich war, so sucht GOtt sie von dem Baume zu entfernen, und ihnen den Zutritt zu selben zu verhindern, indem er sie aus dem Paradiese jaget. Und auch dieses also ist wieder eine Wohlthat von GOtt gewesen.

§. 708.

Es wird ein Cherub vor das Paradies gesetzt.

GOTT hatte also die ersten Eltern aus dem Paradiese verjaget. (§. 707.) Es meldet uns auch die heilige Schrift das Mittel, wodurch GOtt es verhindert hat, daß sie nicht wie-

wieder in diese schöne Wohnung haben gehen können. Sie versichert uns, daß GOtt einen Cherub mit einem blosen hauenden oder sehr gläntzenden Schwerde vor den Garten gelagert habe, der sie abgehalten, wieder in das Paradies zu gehen. Was aber eigentlich durch diesen Cherub mit seinem gläntzenden Schwerde zu verstehen sey, davon sind verschiedene Ausleger gar verschiedener Meynung.

Wenn man die verschiedenen Meynungen ansiehet, welche davon auch Reusch in seiner introd. ad Theol. reuel. p. 518. seqq. gesammlet hat; so können sie eingetheilet werden. Entweder nemlich man nimmt an, daß dieser Cherub ein Geist gewesen sey, oder nicht.

A) Es haben welche angenommen, daß dieser Cherub kein Geist, sondern etwas anders gewesen sey. Dahin gehöret

1) *Musculus*, welcher glaubet, daß es grose ungeheuere Vögel gewesen wären, die GOtt um das Paradies hätte seyn lassen, und durch welche die ersten Eltern wären abgehalten worden, wieder in dasselbe zu gehen.

2) *Thomas Aquinas* und *Thomas Burnet* glauben, sie wären in ein Land verwiesen worden, in welchem sie die Zona torrida gehindert, wieder ins Paradies zu gehen.

3) *Hugo Grotius* meynet, daß (per ἓν διὰ δυοῖν) unter dem Cherub und dem hauenden Schwerde ein feuriges gläntzendes Schwerd zu verstehen sey. Und alsdenn glaubet er, daß darunter das Feuer, welches aus der Entzündung des Hartzes, welches in denen Babylonischen Feldern heraus gequollen, ge-

gemeynet sey. Denn da sie durch diese Felder hätten in das Paradies gehen müssen, so wären sie durch dieses Feuer abgehalten worden, wieder in dasselbe zu gehen.

4) *Wilhelmus Nicholsius* in collat. cum Theista P. I. p. 233. glaubt, daß das Paradies mit einer hartzigten oder schwefelichten Materie umgeben gewesen, welche nachdem sie auf Befehl und Regierung GOttes sich entzündet hätte, eine feurige Mauer um das Paradies abgegeben hätte, durch welche sie wieder zu dem Paradiese zu gehen wären verhindert worden. Es werde aber hier eines Cherubs gedacht: weil es der Mundart der Hebräer gemäs sey, daß auserordentliche Wercke GOttes den Engeln beygelegt würden.

B) Andere aber glauben, daß durch diesen Cherub Geister zu verstehen sind, durch deren Bewachung die ersten Eltern wären abgehalten worden, wieder in das Paradies zu gehen. Nur daß sie wieder, in Betrachtung der Art und Weise, wie sie sie abgehalten haben, verschiedener Meynung sind.

1) *Theodoretus* und *Procopius* nehmen an, daß grausame fürchterliche Gespenster um das Paradies gewesen wären, welche die ersten Eltern erschrecket und von dem Zutritt zum Paradiese abgehalten hätten.

2) Sal. Deyling in obseru. sacr. P. I. obs. 6. p. 29. verstehet Engel darunter, welche einen solchen Glantz an sich gehabt, als ein recht glatt geschliffener Degen, wenn er gegen die Sonne hin und her beweget wird. Diese hätten die ersten Eltern abgehalten, daß sie nicht in das Paradies hätten wieder kommen

men können, indem sie so oft da gewesen wären, als jene in das Paradies zu gehen sich vorgenommen hätten. Mit dieser Meynung kömmt auch des Luthers, Pelargi und Calovs Meynung überein.

3) Andere wollen, daß GOtt durch Feuer und Blitz, welches durch Hülfe der Engel vom Himmel gefallen, die ersten Eltern abgehalten habe, wieder in ihre vorige Wohnung zu gehen.

4) Reusch sucht am angeführten Orte diese Meynungen mit einander zu verbinden, und zeigt, daß es sich nicht widerspreche, wenn man annehme, daß durch diese verschiedene Mittel die ersten Eltern von dem Zutritte zum Paradiese wären abgehalten worden.

§. 709.

Die ersten Eltern werden zur beschwerlichen Arbeit verpflichtet.

Es wurden aber die ersten Eltern aus dem Paradiese getrieben, damit sie die um ihrentwillen verfluchte Erde bauen, und im Schweise ihres Angesichts ihr Brod essen möchten. Und dabey haben wir wieder auf zweyerley zu sehen, erstlich überhaupt auf dieses, daß sie nun zu einem ihnen beschwerlichen Feldbaue und Arbeit sind verpflichtet worden. Und denn auf die Verfluchung der Erde. Was nun das erste anbetrift, so kan man, wenn man die Sache genau erweget, wieder auf verschiedenes mercken. Ich will deswegen eines nach dem andern erwegen.

1) Daß sie nun zu der Erde und denen Creaturen darauf ein geändertes und nicht so, als

als in dem Zustande der Unschuld übereinstimmiges Verhältnis mehr können gehabt haben, ist schon daraus gewis, weil sie ihren inneren Zustand so verdorben hatten, daß er nun mit der besten harmonischen göttlichen Einrichtung nicht mehr übereinstimmen konte. Ferner, so waren sie mit der Cörper-Welt in einer Verknüpfung, und da sie also unordentliche Veränderungen hervorbrachten, und sich der Creaturen nicht mehr gehörig bedieneten: (§. 706.) so muste dieses freylich auch in der Cörper-Welt Veränderungen hervorbringen, die nicht gut waren.

2) Die ersten Eltern würden zwar in Paradiese auch gearbeitet haben, aber diese Arbeit würde ihnen zur Lust gewesen seyn, theils weil sie nur solche Arbeiten übernommen hätten, davon sie gesehen, daß sie wahrhaftig sich durch selbige vollkommner gemacht hätten, theils weil sie sich dabey nicht würden entkräftet haben. (§. 620.) Allein nach dem Falle waren sowol ihre Neigungen nicht mehr auf das gerichtet, welches sie wahrhaftig vollkommner machte, und es machte ihnen schon Verdrus, solche Beschäftigungen vorzunehmen, die ihnen nicht ein sinnliches Vergnügen gaben, (§. 665.) theils waren die Kräfte ihres Cörpers geschwächet, (§. 695. 696.)

und

und daher muste ihnen freylich nun die Arbeit sauer und beschwerlich werden.

3) Gleichwol war es nach ihrem sittlichen Zustande nöthig, daß sie zur Arbeit angetrieben wurden. Denn dadurch wurden sie theils denen sinnlichen Lüsten mehr entzogen, theils lerneten sie dadurch die Beschwerlichkeit dieses Lebens mehr und mehr erkennen, und sich nach einem Zustande zu sehnen, in welchem sie wieder zu einer seligen Paradisischen Ruhe gebracht würden. Da nun dieser durch das Verdienst des ihnen versprochenen Meßias erhalten wird: (§. 701.) so war dieses ein Mittel, wodurch sie um so vielmehr zur Ergreifung der ihnen verheisenen Gnade GOttes gebracht werden konten.

§. 710.

Warum und wie die Erde nach dem Falle verflucht worden.

Wir haben schon oben gesehen, daß es zur Erhaltung des Endzwecks, welchen GOtt bey der Erschaffung dieser Welt gehabt, nöthig war, daß in dieser Welt die Anwendung der durch das Verdienst der Gnugthuung erworbenen Gnade, so viel als möglich war, erhalten würde. (§. 183.) Es muste ferner auch GOtt die zur Erhaltung dieses Endzwecks nöthige Mittel leisten, (§. 204.) entweder natürlicher Weise, wenn sie durch die Natur erhalten werden konten, oder wunderthätiger Weise, wenn das erste nicht geschehen konte. Nun haben wir gesehen,

sehen, daß dieses, daß die ersten Eltern nach dem Falle zur Arbeit getrieben würden, ein geschicktes Mittel sey, durch welches sie zur Anwendung dieser Gnade bewogen werden könten. Und zwar wird unter andern ins besondere die Bauung des Ackers benennet. (§. 709.) Daher muß auch GOtt dieses leisten, daß nach dem Falle der Acker so beschaffen sey, daß er bearbeitet werden müste. Entweder nun GOtt hat dieses dadurch geleistet, daß er selbst die Natur so eingerichtet, daß sie durch die in ihr hervorgebrachten Veränderungen den Acker in solchen Zustand setzet, daß er mit Mühe gebauet werden muß, oder es ist dieses durch ein Wunderwerck geschehen. Wär das erste, so wär es nicht nöthig, daß GOtt durch ein Wunderwerck dieses erhielte. Es lässet sich da aber noch zweyerley gedencken, entweder nemlich, daß das Feld auch vorher so beschaffen gewesen, Dornen und Disteln auch würde getragen haben, nur daß es denen ersten Eltern nicht würde beschwerlich gefallen seyn, sie zu bauen, da sie Kräfte genug hatten, und sie deswegen nach dem Falle in Betrachtung ihrer verflucht worden wär, das ist, nicht so die Veränderungen hervorbrächte, wie sie nun dabey natürlicher Weise ruhig und glückselig seyn könten, oder es könte vorher der Acker ohne so mühsam bearbeitet zu werden, seine Frucht gegeben, nach dem Falle aber natürlicher Weise dieses nicht gethan haben. Wär es aber nicht natürlicher

Weise

Weise zu erhalten gewesen, so würde GOTT durch ein Wunderwerck diese Veränderung hervorgebracht haben. Gewis ist es, daß der Acker nach dem Zeugnisse der Schrift um des Falles halber verflucht worden sey. Wir sehen auch die Uebereinstimmung dieses mit dem Zustande der gefallenen Eltern und den göttlichen Vollkommenheiten. Es mag nun natürlicher Weise oder durch ein Wunderwerck dieser Fluch erhalten worden seyn, daran liegt nichts. Genug, daß wir wissen, wenn eher es natürlicher Weise, und wenn eher es durch ein Wunderwerck hätte geschehen müssen, ob wir gleich nicht eben auszumachen im Stande sind, durch welche Art eigentlich dieser Fluch der Erde von GOtt geleistet worden sey.

Nun siehet man, warum die Cörper-Welt nicht mehr die Veränderungen so harmonisch vorbringt, als es erfordert würde, wenn man natürlicher Weise glückselig werden solte. Sowol der innere Zustand als dieser Fluch derselben verstattet es nicht. Man kan daraus begreifen, daß es eine wahre Lehre sey, die Paulus Rom. 8, 20. seqq. giebt, daß die Creatur nemlich dieser Erde seufftze und wünsche befreyet zu seyn von der Eitelkeit, der sie unterworfen worden, wenn unter der Creatur alle Geschöpfe verstanden werden. Ich will mich hier nicht auf die Erklärung dieser Paulinischen Stelle einlassen, welche die Ausleger sehr geübet hat. Ich will nur zeigen, daß es eine Wahrheit sey. GOtt hatte bey der Schöpfung die Creaturen alle so vollkommen hervorgebracht, als es ihre Natur ver-

stattete, sie auch in die beste Verknüpfung gesetzt, und zuerst zu Veränderungen bestimmt, wie es das beste dieser Welt erforderte. (§. 578. 537. 538.) Es hatten also natürlicher Weise alle diese Creaturen nur einen Trieb, ihre Veränderungen so harmonisch vorzubringen, wie es die göttliche Einrichtung erforderte. Durch den Fall aber wurden sie sowol um des unregelmäsigen Gebrauchs der Creaturen, welcher von den Menschen veranstaltet, als um des Fluchs daran gehindert. Dieses ist die Eitelkeit, der sie unterworfen worden sind. Da sie aber natürlicher Weise eine Bemühung haben gegenseitige Veränderungen vorzubringen, als die sind, die um dieser gelegten Hindernisse bestimmt worden, so müssen sie auch eine Bemühung haben sich von diesem zu befreyen. Das ist, sie wünschen befreyet zu seyn von der Eitelkeit. Und da diese nun natürlicher Weise nicht durch sie weggeschaffet werden kan, so muß ein Zustand in ihnen entstehen, welcher entstehet, wenn wir ein Verlangen haben von gewissen Uebeln, die uns drücken, befreyet zu seyn, welche wir aber selbst nicht heben können. Alsdenn aber seufzet unsere Seele, welches Seufzen in dem Cörper mit gewissen Tönen und Bewegungen verknüpft ist, die aber das Seufzen in der Seele nicht ausmachen. Folglich müssen sie auch seufzen. Man kan des Canzens reg. DEI vniuers. §. 498. seqq. damit vergleichen.

§. 711.

Strafe des Teufels.

Nun ist noch übrig, daß wir von der Strafe des Teufels, welcher die ersten Eltern verführet, und der Schlange reden. Was zuerst

die

die Strafe des Teufels anbetrift; so haben wir schon gesehen, daß weil er durch diesen Fall seine Grösе der Bosheit sattsam gezeiget hat, so daß auch keine Gnaden-Mittel ihm helfen würden, dieses seine Haupt-Strafe ist, daß ihm kein Mittel zur Wiederherstellung seiner Wohlfahrt von GOtt gegeben werden kan. (§. 644.) Ferner ist gewiesen worden, daß wegen der Verheisung des Meßias, welche den gefallenen Eltern wieder gegeben wurde, in dem Satan grose Unruhe, Misvergnügen, Haß, Feindschaft gegen die Menschen entstehen müssen, da er gesehen, daß er nicht, wie er gewünschet, seinen Endzweck erreichet. (§. 703.) Und auch dieses war ihm zur grosen Last und Strafe seiner Bosheit. Man siehet also, daß GOTT auch in der Zueignung dieser Strafen gerecht und weise verfahren, da er die Strafen so eingerichtet, wie es das Verbrechen und sittliche Zustand des zu bestrafenden erfordert.

§. 712.

Wie es sich mit den Strafen der Schlange verhalte.

Was aber die Strafen der Schlange anbetrift, so sind die Meynungen davon verschieden. Diejenigen, welche gar nicht glauben, daß der Satan sich einer Schlange eigentlich bedienet, sondern daß er sich selbst in eine Schlange transformiret habe, ziehen die Worte Gen. 3, 14. auch auf den Satan, da sie denn nur nach der Mund-Art der Hebräer den verachteten und elenden Zustand des Satans bedeuten.

ten. Nun habe ich oben gewiesen, daß man gar wol dabey bleiben und annehmen kan, daß sich der Satan wircklich einer Schlange bedienet. Allein man muß doch bey der Erklärung dieser Worte behutsam seyn, und nicht Sachen annehmen, welche sich nicht reimen lassen. Denn einmal ist gewis, daß einem unvernünftigen Thiere, welches nur ein leidendes Instrument des Satans gewesen, keine eigentliche Strafe beygelegt, noch ihm etwas sittlich zugerechnet werden könne. Ferner man verfällt auf ungegründete Meynungen, wenn man glaubt, die Schlange hätte vorher aufrecht gegangen, und nicht Erde gefressen. Denn das erste leidet theils ihre Structur des Cörpers nicht, wir haben aber auch noch geflügelte Schlangen; theils fressen ja die Schlangen noch jetzo nicht blos Erde, sondern nähren sich auch von guten Früchten, so wie dieses auch andere Thiere thun, daß dieses also wol keine besondere Strafe für sie seyn könte. Dieses aber ist genug für sie, daß sie nicht mehr so von den Menschen geachtet werden solle, als es vorher geschahe, sondern sie solte vor allen Vieh verachtet seyn. Und dieses ist auch bey denen Menschen, welche ordentlich einen Abscheu vor diesen Thieren zu haben pflegen.

§. 713.

So hätten wir also auch gesehen, wie die Lehre von dem Falle sowol als auch denen auf den

Fall

Fall erfolgten Strafen gar wol mit den göttlichen Vollkommenheiten, und der Beschaffenheit und Zustande derer fallenden und gefallenen Eltern übereinstimme, und daß nichts weniger als etwas widersprechendes darinne angetroffen werde, so sehr es auch von Anfange sich zu widersprechen scheinet. Warum aber GOtt den Fall nicht wunderthätig gehindert, ob dieser gleich sittlicher Weise sowol durch das anerschaffene Ebenbild, als das ausdrückliche Verbot sattsam gehindert worden, kan aus der Lehre von der Zulassung des Bösen, davon wir oben geredet, (§. 147. seqq.) gesehen werden. Ich will dieses nicht wiederholen. Lasset uns vielmehr weiter gehen, und das übrige, was nach dem Falle entstanden ist, erwegen.

Des anderen Theils, anderen Abschnittes, anderer Abtheilung, Drittes Capitel, von der Erb-Sünde.

§. 714.

Verbindung des folgenden mit dem vorhergehenden.

So hätten wir denn bis hieher die fallenden ersten Eltern betrachtet. Wir haben auch die Uebel und den elenden Zustand erwogen, in welchen sich dieselbe durch den Fall versetzet haben. Aber dieses ist es noch nicht alles, was auf den Fall erfolget ist. Wir müssen

weiter gehen, und zusehen, wie es mit den Nachkommen Adams beschaffen sey. Auch diese fühlen noch, wie sehr die Folgen dieses Falles sie drücken. Es sollen deswegen diese genauer betrachtet werden. Wir werden aber hier wieder eine vierfache Betrachtung anzustellen haben. Erstlich werden wir das angebohrne und angeerbte Verderben der Menschen erwegen müssen. Zweytens werden wir zu untersuchen haben, wie uns die Sünde der ersten Eltern physisch und sittlich zugerechnet werden könne und müsse. Drittens werden wir von dem Mangel der natürlichen Kräfte, welchen die Nachkommen Adams zur Erhaltung und Beförderung ihrer Wohlfahrt haben, reden müssen. Endlich viertens werden wir die Würckungen betrachten, welche aus einer so übeln Quelle entspringen, nemlich die wircklichen Sünden.

§. 715.

Warum man sich zuerst um einen Begriff von der Erbsünde zu bekümmern hat.

Wenn nun also zuerst von der Erbsünde geredet werden soll, als welche voraus gesetzt werden muß, wenn alles das andere begriffen werden soll, so müssen wir uns freylich zuerst um einen Begrif bekümmern, von dem, was eigentlich die Erbsünde seyn soll. Und dieses um so viel mehr, je mehr es bekannt ist, wie viel Streit deshalber in der Christlichen Kirche ent-

entstanden. Schon *Augustinus* hatte deswegen wider den *Pelagium* zu streiten. Und es ist hernach unter den Schul-Lehrern nicht weniger dieser Begrif bestritten worden. Ja es haben die Zwistigkeiten, welche deßfalls entstanden, noch nicht aufgehöret. Wer weitere Nachricht von dieser Streitigkeit haben will, kan des *Chemnitii* locos Theologicos, *Buddei* institut. Theol. dogm. und Walchs Religions-Streitigkeiten nachschlagen. Ich werde mich hier um die Wahrheit der Lehre selbst bekümmern. Es ist aber nicht nöthig hier eine Geschichte der Streitigkeiten, welche wegen der Erbsünde entstanden, zu liefern: Zumal da andere sattsam dieselbe schon erzählet haben.

§. 716.

Die Beschaffenheit der Disposition gehöret zur Beurtheilung des inneren Zustandes einer endlichen Substantz.

Ich habe schon oben (§. 639.) gezeigt, was die habituale und wirckliche Sünde sey. Hier haben wir auf die habituale Sünde acht zu geben, und ich will daher, damit desto mehr Deutlichkeit und Gewisheit erhalte, diesen Begrif von der habitualen Sünde zuerst aus einander setzen. Wenn man überhaupt eine Substantz und Kraft erweget, (§. 453.) so ist sie ein Principium ihrer wircklichen Bestimmungen, (§. 423.) und dieses ist das eigentliche dauerhafte bey derselben. (§. 458.) Wenn es nun eine endliche Substantz ist, so ist sie ein Principium ihrer Veränderungen. (§. 427. 431.) Wenn also die Beschaffenheit des in-

neren Zustandes einer solchen Substantz erwogen werden soll, so kommt es darauf an, daß man acht giebt, zu was vor Veränderungen sie ein Principium ist, und was sie durch gewisse Handlungen in sich vor Veränderungen zuwege gebracht hat. Folglich auch was vor Bemühungen zur Wircklichmachung gewisser Veränderungen angetroffen werden. (§. 428.) In so ferne nun eine bestimmte Bemühung zur Hervorbringung einer gewissen Veränderung in einer Substantz angetroffen wird, sagt man, daß sie zu dieser hervorzubringenden Veränderung aufgelegt, disponiret sey. Folglich muß man auf die Beschaffenheit der Disposition auch acht geben, wenn man von der Beschaffenheit des Zustandes einer endlichen Substantz urtheilen will.

Es wird dieses durch die Erfahrung bey denen Menschen augenscheinlich bestätiget. Man gedencke sich, daß einer an einem Tage eine gute Bemühung zum Studiren habe, so sagt er, er sey diesen Tag recht zum Studiren aufgelegt, so wie er es läugnet, daß er darzu aufgelegt sey, wenn diese Bemühung zum Studiren nicht bey ihm angetroffen wird, sondern er vielmehr etwas anderes zu thun geneigt ist. Aber darum sagt er auch: Ich weiß nicht, wie mir heute ist, ich bin heute gar nicht zum Studiren aufgelegt. Was soll die Frage bedeuten: Ich weiß nicht, wie mir ist? gehet sie nicht auf den inneren Zustand seiner Seele? nach welchem er nicht zu diesen Veränderungen, die zum Studiren gehö-

gehören, aufgelegt ist? Es sagt dieser auch wohl selber: Es ist ein verdrieslicher Zustand, ich kan gar nichts rechtes heute studiren. Es ist also auser allen Streit, daß man bey der Beurtheilung des inneren Zustandes auf die Beschaffenheit der Bemühungen und Dispositionen acht geben muß.

§. 717.

Auch bey einem Cörper.

Was hier von einer endlichen Substantz gesaget worden, das gilt auch von einem Cörper. Dieser hat auch sein Wesen und seine Kraft. (§. 51. 53.) Durch diese Kraft hat er ein Principium zu seinen Veränderungen. Und was also aus dieser Kraft von einer Substantz geschlossen worden ist, das gilt auch von dem Aggregate der Substantzen, welche den Cörper ausmachen. Folglich muß man bey der Beurtheilung des inneren Zustandes eines Cörpers auch auf seine Bemühungen und Disposition acht geben. (§. 716.)

Man kan diesen Satz auch aus dem Begriffe des zufälligen Zustandes eines Dinges herleiten. Dieser bestehet in der Bestimmung des zufälligen eines Dinges mit seinen unveränderlichen Bestimmungen. Das unveränderliche eines wirklichen Dinges aber, in so fern es wirklich ist, ist seine Kraft: denn diese giebt das physische Wesen desselben: (§. 414.) das veränderliche aber wird durch die Art und Weise, wie sich die Kraft eines Dinges zu gewissen Veränderungen bestimmt, erhalten. Dabey aber muß man wieder auf dreyerley mercken: theils auf die Disposition zu gewissen Handlungen, theils auf die Hand-

lungen selbst, theils auf die Veränderungen, welche die Handlungen nach sich ziehen; folglich muß man auch auf alles acht geben, wenn man den zufälligen Zustand eines Dinges genau erkennen will. Nach der Beschaffenheit dieser Umstände also muß auch die Beschaffenheit des zufälligen Zustandes eingerichtet seyn. Und also muß man auch bey der Beschaffenheit des zufälligen Zustandes eines Dinges auf seine Disposition acht haben. Und dieses zwar um so viel mehr, je mehr darauf ankommt: denn nachdem die Disposition eines Dinges zu gewissen Handlungen beschaffen ist, ist auch Grund in ihm zu der Hervorbringung der Handlungen. Und es werden die Handlungen auch wircklich so hervorgebracht, wenn keine Hindernis darzwischen kommt. Ja nach der Beschaffenheit dieser Handlungen muß auch das veränderliche, das sie nach sich ziehen, beschaffen seyn. Da also das andere zum zufälligen Zustande eines Dinges gehörige schon nach der Beschaffenheit der Disposition eines Dinges sich richtet, so hat man um so viel mehr auf dieselbe bey der Beurtheilung des Zustandes desselben acht zu geben.

§. 718.

Wird auf die Menschen angewendet.

Was von der Substantz und dem Cörper in Betrachtung der Beurtheilung des Zustandes desselben gegolten hat, muß auch von dem aus Leib und Seele bestehenden Menschen wahr seyn. Folglich muß man auch bey der Beurtheilung der Beschaffenheit des Zustandes eines Menschen auf seine Disposition

sition acht geben. (§. 716. 717.) Und dieses um so vielmehr, je mehr darauf ankommt. (§. 717.)

§. 719.

Was Gesetzmäsige und nicht Gesetzmässige Disposition sey.

Wenn nun also die Disposition eines Menschen etwas genauer betrachtet werden soll, so hat er vermöge derselben Bemühungen zu Handlungen, (§. 716.) entweder also, es sind nur solche Bemühungen zu solchen Handlungen in ihm, die mit seiner Natur und Zustande übereinstimmen, oder die diesen wiederstreiten. (§. 78.) Ist das erstere, so ist seine Disposition gut und Gesetzmäsig: (§. 639.) Denn alsdenn ist er nur im Stande ungehindert solche Handlungen hervorzubringen, wie es seine zu erhaltende Wohlfahrt erfordert. (§. 78. 79.) Ist aber das andere, so ist die Disposition nicht Gesetzmäsig. (§. 639.) Denn alsdenn wird nicht seine Vollkommenheit, sondern das Verderben seiner Natur dadurch erhalten. (§. 81.) Will man also wissen, ob der Mensch in einem glückseligen und unglückseligen Zustande natürlicher Weise sey, so muß man acht haben, ob seine Disposition Gesetzmäsig oder nicht Gesetzmäsig sey. (§. 718.)

§. 720.

Sie ist Sünde.

Nun wird man wol begreifen, daß diese nicht Gesetzmäsige Disposition allerdings

dings Sünde sey: (§. 639.) Wir haben in der Lehre von dem Ebenbilde GOttes gesehen, daß GOtt den Menschen so erschaffen, und in einen solchen Zustand versetzet hatte, in welchem er nicht nur hinreichende Kräfte, sondern auch hinreichende Bestimmung dieser Kräfte zu solchen Handlungen hatte, wie es die zu erhaltende Wohlfahrt derselben erforderte. (§. 590.) Es war also hinreichender Grund in ihnen und ihren Kräften zu solchen Handlungen, wodurch sie sich vollkommener machten, und ihre Wohlfahrt beförderten; (§. 86.) folglich auch eine solche Bemühung (§. 428.) und Disposition (§. 716.) in ihnen, wie es das Gesetz der Vollkommenheit und ihre zu erhaltende Wohlfahrt erfordert. Wenn nun aber gegenseitige Bemühungen und Dispositionen angetroffen werden; so sind diese wider dieses Gesetze der Vollkommenheit, und sind folglich auch Sünde. (§. 639.)

§. 721.

Sie ist mit dem Mangel des Ebenbildes und der verderbten Lust verknüpfet.

Diese sündliche Disposition also (§. 720.) fand nicht statt, so lange das Ebenbild GOttes den Menschen zukommen solte; (§. 590.) folglich muß auch diese sündliche Disposition mit dem Mangel des Ebenbildes GOttes verknüpft seyn. Gegentheils sind Bemühungen, und also auch Neigungen zu solchen Handlungen da, wodurch sie sich unvollkommener machen. (§. 720.) Da nun aber

der

der Mensch keine Neigung zu etwas hat, es sey denn, daß er sich dasselbe als gut vorstelle, so müssen alsdenn diejenigen, bey welchen diese sündliche Disposition angetroffen wird, auch zu Scheingütern geneigt seyn. Da nun aber diese Neigung zu Scheingütern, die verderbte Lust (praua concupiscentia) genennet wird, so muß auch diese nicht Gesetzmäsige Disposition mit der verderbten Lust verknüpft seyn.

§. 722.

Was Erbsünde sey.

Lasset uns nun auf den Begrif der Erbsünde selbst gehen, nachdem dasjenige aus einander gesetzt worden ist, was zu einem desto genaueren Verständnis desselben voraus gesetzt werden muß. Eben diese nicht Gesetzmäsige Disposition, welche bey den Nachkommen Adams angetroffen wird, ist es, welche die Erbsünde genennet wird. Da nun aber mit dieser der Mangel des Ebenbildes und verderbte Lust verknüpft ist: (§. 721.) so wird auch gesagt, daß dieser Mangel des Ebenbildes GOttes, und die verderbte Lust die Erbsünde ausmachen.

Das Wort peccatum originale wird in gedoppelten Verstande genommen. Erstlich wird darunter der Fall der ersten Eltern selbst verstanden, und es heiset alsdenn dieser das peccatum originale originans. Weil dieser Fall nemlich der Grund ist, warum auf die Nachkommen Adams diese übele Disposition

zu

zu sündigen gebracht wird. In diesem Verstande aber ist schon umständlich davon geredet worden. Vors andere aber wird es vor die sündliche Disposition der Nachkommen Adams genommen, und es heißt peccatum originale originatum. Davon haben wir hier zu reden. Siehe Quenstedts Theol. did. pol. P. II. p. 56. Thes. XXIX. Daß aber diese Erbsünde sowol den Mangel des Ebenbildes GOttes, als die verderbte Lust in sich fasse, kan man in des *Buddei* Instit. Theol. dogm. p. 604. §. XIV. sehen, wo er diese Merckmahle zum Begriffe der Erbsünde angiebt. Folglich siehet man von selbst, daß diese Sünde nicht deswegen die ursprüngliche Sünde genennet wird, weil sie bey dem Ursprunge und Erschaffung der Welt mit erschaffen worden wär, sondern weil aus ihr alle die wircklichen Sünden entspringen. (S. 717.)

§. 723.

Wie gezeigt werden kan und soll, daß das Verderben auf die Nachkommen Adams kommet.

Ehe wir nun weiter gehen, und die Folgen, welche sich aus diesem Begriffe von der Erbsünde herleiten lassen, angeben, ist es vor allen Dingen nöthig, daß gezeigt würde, daß auch denen Nachkommen Adams diese sündliche Disposition zukomme. Es kan dieses auf eine dreyfache Art geschehen. Erstlich aus offenbaren Zeugnissen der heiligen Schrift. Diese kan man in des Quenstedts angeführter Theol. did. pol. P. II. p. 57. lesen. Zweytens aus der Erfahrung. Wenn wir nur sorgfältig auf die Menschen mercken, so findet man mehr als zu wol, daß dieses Ver-

der-

derben denenselben anhänget. Da ich aber diese Art des Beweises in dem Beweise, daß eine wahre Religion unter unseren Umständen nothwendig einen geoffenbarten Glauben erfordere, der auf eine göttliche Gnugthuung gegründet ist, in dem anderen Abschnitte umständlich geführet und gezeigt habe, wie in Leib und Seele bey denen Menschen diese unregelmäsige Disposition angetroffen wird; so will ich ihn hier nicht wiederholen, sondern den Leser auf jene Abhandlung verweisen. Ich würde sonst ohne Noth dadurch, daß ich das dort ausgeführte hier noch einmal abdrucken lies, weitläufig werden. Es kan aber auch drittens daher gezeigt werden: weil die Nachkommen Adams von verderbten Eltern gezeuget werden. Und ich will diesen Beweis hier erwählen, weil er in dieser Abhandlung am fruchtbarsten ist, und uns auf verschiedene Folgen leiten wird. Ich habe zwar auch in einer Anmerckung in gleich erwehntem Beweise gezeigt, wie durch die Zeugung dieses Uebel fortgepflantzet würde; allein da ich hier doch einen Beweis führen muß, so will ich den erwählen, welcher dort nur beyläufig in einer Anmerckung angegeben worden, und uns hier am fruchtbarsten ist.

§. 724.

Nach dem Falle werden die Kinder aus sündlichen Saamen erzeuget.

Ich habe vorher gewiesen, wie natürlicher Weise das Ebenbild GOttes auf die Nachkommen Adams hätte kommen können, wenn die

ersten Eltern nicht gefallen wären. (§. 632.) Eben auf diese Art wird sich auch im Gegentheil zeigen, wie nun nach dem Falle natürlicher Weise dieses Verderben fortgepflantzet werde. Ich will also die hier zu erwegenden Umstände nach einander erwegen. Und zwar will ich hier gleich bey den ersten Eltern stehen bleiben, damit man sehe, wie durch sie das Uebel fortgepflantzet worden. Was ich aber hier von diesen Eltern zeigen werde, kan hernach von allen andern Eltern eben sowol gesaget werden. Wir haben aber in der vorhergehenden Abhandlung genug erwiesen, wie sehr die ersten Eltern durch den Fall an Leib und Seele verdorben worden, so daß die sündliche Dispositon sowol in den Kräften der Seele, als des Cörpers, und also in dem gantzen Menschen angetroffen wurden. Daraus lässet sich nun erstlich begreifen, wie der zur Zeugung des Menschen erforderliche Saame unregelmäsig abgesondert werden müsse: Und dieses kan sowol aus der Gemüths-Verfassung, als dem verdorbenen Zustande des Cörpers der ersten Eltern begriffen werden:

1) Was ihre Gemüths-Verfassung anbetrift, so haben wir gesehen, daß sie sich durch den Fall in einen solchen Zustand ihrer Seele gesetzt haben, da sie den sinnlichen Begierden und Lüsten wieder die Beherrschung des Verstandes und Willens sich ergaben. (§. 665.) Da nun mit dem

Bey-

Beyschlafe auch sinnliche Lust verknüpft ist; so muß in denen ersten Eltern auch eine unregelmäsige sinnliche Lust zu diesem Beyschlafe angetroffen worden seyn. Da nun aber auser allen Streit ist, daß der Cörper derselben mit ihrer Seele in einer genauen Verknüpfung stehe, so daß auch die Veränderungen des Cörpers sich nach den Veränderungen der Seele richten, es mag nun auch diese Uebereinstimmung erhalten werden, wie sie will; so ist unstreitig, daß in dem Cörper der ersten Eltern unregelmäsige Bemühungen zum Beyschlafe angetroffen worden sind. Da nun aber ferner nach der Beschaffenheit dieser Bemühungen auch die damit verknüpfte Absonderung und Formirung des zum Beyschlafe erforderlichen Saamens verknüpft ist, so muß auch der Saame nicht regelmäsig abgesondert und formiret worden seyn, der zum Beyschlafe und Zeugung erfordert wird.

2) Wir haben über dis gesehen, daß nach dem Fall der Cörper der ersten Eltern verdorben, und zu unordentlichen und nicht Gesetzmäsigen Veränderungen aufgelegt gewesen ist. (§. 695. 696.) Was nun von allen diesen Bewegungen gilt, muß auch von denen zur Absonderung und Formirung des Saamens erforderlichen Bewegungen gelten. Mithin muß auch

dieser Saame durch nicht Gesetzmäsige Bewegungen abgesondert und formiret worden seyn. Folglich muß auch selbst der Saame unvollkommen gewesen seyn, der zur Zeugung angewendet worden.

Da nun das nicht Gesetzmäsige überhaupt Sünde genennet wird, (§. 639.) so saget David mit Recht, daß er aus sündlichen Saamen gezeuget worden sey.

§. 725.

Sie werden in Sünden empfangen.

Da nun also die ersten Eltern nach dem Falle auch bey der Zeugung und Beyschlaf der sinnlichen Lust nachhiengen, mehr als es Gesetzmäsig war; (§. 724. 632.) so muste auch die mit dem Beyschlafe verknüpfte Empfängnis nicht regelmäsig geschehen. Folglich wurden auch die Kinder Adams in Sünden empfangen. (§. 639.) Und dieses muß hernach um eben dieses Grundes halber bey den übrigen Nachkommen Adams seyn. Sowol nemlich bey dem männlichen als weiblichen Theile musten bey dem Beyschlafe nicht Gesetzmäsige Begierden und Bewegungen angetroffen werden, und die damit verknüpfte Empfängnis eines Kindes konte auch nicht anders als nicht Gesetzmäsig, folglich sündlich seyn. Ich will jetzo an die Ausschweifungen nicht dencken, welche um wircklicher Sünden halber bey den Menschen in diesem Puncte auf eine unglaubliche Weise begangen werden, welche besser verschwiegen, als gesagt werden.

§. 726.

§. 726.

Wenn nun ferner, nachdem die Mutter empfangen hat, die Zeit der Schwangerschaft erwogen wird, so kan man sehen, wie sowol in Betrachtung des Cörpers, als der Seele, das zu formirende Kind an dem Verderben der Mutter Theil nimmt. Was erstlich den Cörper anbetrift, so ist dieser mit dem Cörper der Mutter, durch dessen Bewegungen dasselbe gebildet werden soll, auf das genaueste verknüpft. So wie nun selbst die Kräfte der Mutter nicht mehr vollkommen, (§. 696.) und die Bewegungen des Cörpers der Mutter nicht vollkommen und Gesetzmäsig sind, so kan auch der Cörper des Kindes nicht vollkommen und völlig Gesetzmäsig gebildet werden; sondern es muß des Kindes Cörper unvollkommen gebildet werden, wie die Ursache dieser Bildung, nemlich der Mutter ihr Cörper, unvollkommen ist. Und daher kan es nicht anders kommen, als daß die Kinder einen kranckenden, zerbrechlichen, hinfälligen Cörper erhalten, da sie von Eltern solcher Art gezeuget werden.

Wie das Verderben in dem Cörper des Kindes fortgepflantzet wird.

§. 727.

Eben so nimmt auch des Kindes Seele an dem Verderben der Seele der Mutter Theil, währender Schwangerschaft: Denn der Mutter ihr Cörper ist genau mit der Seele derselben verknüpft, und die Bewe-

Auch das Verderben der Seele.

gungen des Cörpers derselben richten sich nach der Beschaffenheit der Veränderungen der Seele. (§. 724.) Da nun aber diese, zumal zur Zeit der Schwangerschaft, am aller unordentlichsten sind, so sind auch die Bewegungen in dem Cörper der Mutter so beschaffen. Mit dieser Mutter ihrem Cörper ist des Kindes Cörper genau verknüpft, und die Veränderungen des Cörpers des Kindes sind also eben so unordentlich, wie der Mutter ihre. Mit dem Cörper des Kindes aber ist wieder seine Seele genau verbunden. Und also werden die ersten Vorstellungen und Neigungen, die das Kind im Mutterleibe erhält, eben so unordentlich als der Mutter ihre. Und da nun diese ersten Eindrückungen zugleich den Grund zu allen den folgenden Zuständen in sich enthalten; so siehet man, wie eine natürliche Disposition zu unregelmäsigen Vorstellungen und Neigungen in dem Kinde erhalten wird.

Ich habe in dem angeführten Beweise in einer Anmerckung, in welcher ich diese Gründe angeführet habe, daraus erkläret, woher es komme, daß bey Kindern zuweilen eine auserordentliche natürliche Lust oder Abscheu zu oder vor etwas angetroffen werde, wie sich das Versehen der Mütter an etwas daraus erklären lasse, und was dergleichen auserordentliche Zufälle mehr sind, die sich aus den auserordentlichen Zuständen der Seelen und des Leibes der Mütter, Zeit ihrer Schwangerschaft, bey denenselben zuweilen äusern. Es können auch die Pflichten der Mütter, die

sie

sie Zeit ihrer Schwangerschaft zu beobachten haben, daraus hergeleitet werden. Ich will mich aber darauf hier nicht einlassen, weil es mich etwas zu weit von meinem Endzweck entfernen würde.

§. 728.

Wie die Erbsünde fortgepflanzet wird.

Man siehet also daher, wie die Kinder, welche von denen gefallenen Eltern natürlich gezeuget werden, schon mit einer unregelmäsigen Disposition zu Handlungen, sowol in Betrachtung des Leibes als der Seelen, auf die Welt kommen. (§. 726. 727.) Und folglich ist klar, wie das Verderben der ersten Eltern auf die Nachkommen derselben natürlicher Weise fortgepflanzet werden müsse. Denn so, wie nun die Kinder Adams so unvollkommen gezeuget waren, so wurden auch diese wieder unvollkommene Eltern; und so müssen allezeit von so natürlich unvollkommenen und verderbten Eltern auch unvollkommene und verderbte Kinder gezeuget werden. Und zwar um so viel mehr verderbt, je unregelmäsiger sich die Eltern bey der Zeugung, und die Mutter Zeit der Schwangerschaft, auch hernach bey der Erziehung aufführen, als woraus eben die Stufen der Erbsünde begreiflich werden.

§. 729.

Die Ursache der Erbsünde.

Daraus nun lässet sich unmittelbar begreifen, welches die Ursach der Erbsünde sey. Da nemlich dieselbe, um des Verderbens der

Eltern halber, auf die Kinder fortgepflantzet wird: (§. 728.) diese aber ihr Verderben von den ersten gefallenen Eltern erhalten; so muß auch der Fall der ersten Eltern die Ursache der Erbsünde seyn. Da nun aber GOtt nicht Urscher dieses Falles war, sondern vielmehr der Teufel; (§. 642.) so kan auch GOTT nicht die Ursache der Erbsünde seyn, sondern auf eine entferntere Art ist der Teufel, der die ersten Eltern verführet, Urscher dieser Erbsünde.

Daraus siehet man, warum diese Sünde von dem *Augustino* die Erbsünde genennet worden ist, wir erben nemlich gleichsam diese sündliche Disposition von unsern Eltern. Nächst dem kan man dabey mercken, daß man auf diese Art die Fortpflantzung der Erbsünde begreifen kan, man mag nun, was das Entstehen unserer Seele anbetrift, eine Meynung annehmen, welche man will. Gesetzt auch, daß die Seelen alle vom Anfange wären erschaffen gewesen, so siehet man doch, warum sie, wenn sie in Mutterleibe mit ihrem Cörper verknüpft werden sollen, zu dieser bösen Begierde gelangen müssen, wenn sie von so verderbten Eltern gezeuget werden. Endlich kan man dabey mercken, daß ich deswegen, weil ich hier gewiesen, wie um des Falles der ersten Eltern auf eine physische Art die Erbsünde fortgepflantzet und uns zugeeignet werden müsse, nicht läugne, daß uns der Fall der ersten Eltern auf eine sittliche Weise zugerechnet werden könne. Ich werde dieses vielmehr im folgenden zeigen. Und weil dieses ohnedem eine schwere Materie

ist,

ist, so habe ich mir vorgenommen, deswegen in einem besonderen Capitel davon zu handeln, und zu zeigen, wie uns dieser Fall unserer ersten Eltern sowol physisch als sittlich zugerechnet werden müsse.

§. 730.

Wer mit der Erbsünde begabt wird.

Wer sind nun aber diejenigen, welche mit dieser Erbsünde begabet werden? dieses wird sich leichte beantworten lassen: da nemlich der Grund, warum diese Erbsünde uns natürlicher Weise zukömmt, in der natürlichen Zeugung von Eltern, die diesem Verderben unterworfen sind, lieget (§. 728) so müssen auch alle Menschen, welche natürlicher Weise von verderbten Eltern empfangen und gebohren werden, mit dieser Erbsünde behaftet seyn.

Wo wir also keine Versicherung haben, daß jemand übernatürlicher Weise sey erzeuget worden, da nimmt man ohne Grund an, daß derselbe von dieser Erbsünde frey sey. Nun finden wir dieses nirgends als bey Christo, von welchem wir ausdrücklich versichert werden, daß er übernatürlicher Weise empfangen und gebohren worden. Dieser also war von dieser Erbsünde frey. Die Maria aber davon frey zu sprechen, heist etwas ohne Grund annehmen. Findet man doch nirgends ein Zeugnis, daß die Maria übernatürlicher Weise empfangen und erzeugt worden wär.

§. 731.

Wo der Sitz der Erbsünde bey den Menschen zu suchen.

Wo nun bey denen mit der Erbsünde beladenen Menschen diese nicht Gesetzmäsige Disposition angetroffen wird, darinne hat auch diese Erbsünde ihren Sitz. (§. 722.) Wir haben aber gesehen, daß diese in Leib und Seele bey ihnen angetroffen werde; (§. 726. 727.) folglich muß auch der Sitz der Erbsünde im Leibe und Seele, und also in dem ganzen Menschen seyn. Es wird also durch die Erbsünde der gantze Mensch beflecket.

So wie in dem vorigen §pho das Subiectum quod ist bestimmet worden, so findet man hier das Subiectum quo, inhaesionis, praedicationis, wenn man mit den Kunstwörtern der Schul-Lehrer reden will. Damit wir aber die Gröse dieses natürlichen Verderbens desto genauer kennen lernen, so wollen wir das, was es in sich fasset, genauer aus einander setzen, als wodurch wir die formam und materiam dieser Erbsünde werden vorstellig machen können.

§. 732.

Was die Erbsünde in sich fasset.

Die Erbsünde bestand überhaupt in der nicht Gesetzmäsigen Disposition der Nachkommen Adams. (§. 722.) Was also diese nicht Gesetzmäsige Disposition in sich fasset, das fasset auch die Erbsünde in sich. Da kan aber überhaupt auf zweyerley gemercket werden:

1) wenn die Kräfte jemandes zu unregelmäsigen Handlungen bestimmt und aufgelegt

legt sind, so muß ein Mangel der Gesetzmäsigen Anwendung seiner Kräfte zu Handlungen angetroffen werden. Da nun aber eben diese völlige Gesetzmäsige Anwendung aller Kräfte des Menschen in dem Paradiese auch das Ebenbild GOttes leistete, nach welchem der Mensch durch diese im Stande war, sich glückselig zu machen, wie dieses in der Lehre von dem Ebenbilde GOttes ausführlich gezeigt worden, so ist klar, daß zu dieser Erbsünde der Mangel des göttlichen Ebenbildes, und mithin auch ein Mangel hinreichender Kräfte zur Erhaltung seiner Wohlfahrt durch die Erbsünde feste gesetzt wird.

2) Gegentheils aber findet sich eine Dispostion zu unregelmäsigen Handlungen bey der Erbsünde; folglich sind vermöge derselben die Kräfte des Menschen bestimmt und bemühet nicht Gesetzmäsige, also sündliche Handlungen (§. 639.) hervorzubringen.

Das erste Stück wird das beraubende (priuatiuum), das andere, das bejahende (positiuum) der Erbsünde genennet, weil man sich das erste als Beraubungen, das andere aber als bejahende und setzende Stücke vorstellet. Weil nun aber der Satan gleicher Beschaffenheit ist, als es hier um der Erbsünde willen bey den Menschen angetroffen wird, so sagt man, daß um der Erbsünde die Menschen das Bild GOttes ausgezogen, und ge-

gentheils das Bild des Satans an sich genommen haben. Ferner kan man mercken, daß die Nachkommen Adams in eben den Zustand durch die Erbsünde versetzet worden, als die ersten Eltern nach dem Falle selbst waren. Denn um der Zeugung halber bekamen die erzeugeten eben eine solche verderbte Disposition zu Handlungen, als ihre verderbte Zeuger dieselbe hatten. Da wir nun die elende Beschaffenheit, in welcher die ersten Eltern nach dem Falle sich befunden, vorher umständlich erwogen haben, so wird uns eben dieses zugleich eine Erkänntnis-Quelle seyn, woraus wir erkennen können, was bey uns diese Erbsünde in sich fasse.

§. 733.

Das erste beraubende Stück der Erbsünde wird genauer zergliedert.

Lasset uns diese zwey Stücke, welche um der Erbsünde bey dem Menschen angetroffen werden, genauer zergliedern. Und zwar erstlich haben wir auf das beraubende zu sehen, (§. 732.) vermöge dessen nun findet sich ein Mangel der Kräfte des Menschen zu regelmäsigen Handlungen bey ihnen. Da nun aber die Erbsünde sowol in der Seele als dem Cörper ihren Sitz hat; (§. 731.) so muß dieser Mangel auch sowol in den Kräften der Seele als des Leibes angetroffen werden. Bey der Seele haben wir wieder sowol die obern als untern Vermögen, und bey beyden sowol der Vorstellungen als Neigungen zu erwegen. Bey allen wird sich ein groser Mangel der Rechtförmigkeit zeigen.

§. 734.

§. 734.

Was vor Mängel in dem Verstande angetroffen werden.

Wenn nun zuerst die Mängel, welche um der Erbsünde in der Seele des Menschen, und zwar zuerst in dem Verstande angetroffen werden, betrachtet werden sollen; so werden wir leichte sehen können, was vor Mangel einer heilsamen Erkänntnis in demselben angetroffen wird. So viel wissen wir, daß die Nachkommen Adams eben in das Verderben gesetzt worden, in welchem die ersten Eltern nach dem Falle sich befanden. (§. 732. 723. sq.) Nun aber haben wir gesehen, daß diese durch den Fall sich eine Gemüths-Beschaffenheit zugezogen, in welcher sie den sinnlichen Begierden nachhiengen, daß also die verständlichen Neigungen, mithin auch die verständlichen Vorstellungen, nicht gehörig ausgeübet werden konten. (§. 690. 665.) Was also daraus vor Mängel folgen, wenn jemand den sinnlichen Vorstellungen von sinnlichen Sachen unregelmäsig nachhänget, eben diese Mängel müssen auch um der Erbsünde halber bey denen Nachkommen Adams angetroffen werden. Daraus aber folget:

1) Derjenige, der nur um das sinnliche sich bekümmert, und zur Hervorbringung solcher Vorstellungen von irdischen Sachen disponirt ist, wendet seine Kräfte des Verstandes nicht an zur Erlangung einer guten Erkänntnis von wahren Gütern der Seele. Was muß aber daraus entstehen? wen-

wendet er seine Kräfte des Verstandes zur Erhaltung dieser Erkänntnis nicht an, so muß auch ein Mangel der Erkänntnis von wahren Gütern in der Seele kommen. Da nun dieser die Unwissenheit in Heilsgütern ist; so wird vermöge der Erbsünde eine Unwissenheit in wahren Gütern, und also in Heilsgütern erhalten.

2) Gesetzt nun auch, daß der nach dem irdischen begierige Mensch sich zuweilen einige Zeit nimmt, auch an das, was seine Seele angehet, zu gedencken; so lassen ihn doch seine unordentlichen Neigungen und Disposition zum irdischen (§. 665. 732.) nicht so lange Zeit, daß er durch eine gehörige Aufmercksamkeit und Ueberlegung solte zu einer sattsam deutlichen und überzeugenden Erkänntnis von diesen wahren Gütern kommen, sondern die sinnlichen Vorstellungen von seinen irdischen Gütern, womit die Seele sich nur zu beschäftigen suchet, verdunckeln diese Vorstellungen von wahren Gütern.

3) Ja wenn auch einige deutliche Erkänntnis von diesen wahren Gütern angetroffen wird, so ist sie doch nicht so beschaffen, daß sie hinreichende Bewegungs-Gründe solte dem Willen geben, daß er allein nach diesen Gütern sich bestreben solte; sondern

dern da die Neigungen und Disposition schon zu den irdischen Scheingütern bestimmt sind, kan sich diese auf einige Art deutliche Erkänntnis von wahren Gütern nicht kräftig bezeugen. Da nun aber eine solche Erkänntnis, die den Willen nicht hinreichende Bewegungs-Gründe giebt, eine todte Erkänntnis genannt wird, so ist und bleibt doch diese natürlich erhaltene deutliche Erkänntnis von wahren Gütern eine todte Erkänntnis.

Diese Erkänntnis aber ist uns gar nicht heilsam, sondern vielmehr eine Ursache zu grösserer Unruhe. Läßt man sich nemlich durch dieselbe nicht antreiben gute Handlungen wircklich hervorzubringen, so befördern wir dadurch unsere Wohlfahrt nicht, wol aber kan man vermöge derselben so viel erkennen, daß man unrecht gehandelt habe. Folglich muß auch das Gewissen deswegen beunruhiget werden. Und dieses ist vielmehr ein Grund zu desto grösserer Unglückseligkeit, wenn man nicht durch die Gnade GOttes aus dieser Unruhe gerissen wird.

4) Unter diesen Umständen also hat der Mensch um der Erbsünde kein Vermögen zu einer heilsamen Erkänntnis zu gelangen. Da nun aber dieses Unvermögen die geistliche Blindheit genennet wird, so sind die Menschen um der Erbsünde als geistliche Blinde anzusehen, und befinden sich in einer geistlichen Blindheit.

In dem schon angeführten Beweise, wo ich dieses Verderben der Menschen vermittelst der Erfahrung dargethan habe, ist auch dieses gewiesen, und sattsam gezeiget worden, wie schlecht die Menschen jetzo ihre Pflicht in Betrachtung der zu erhaltenden Erkänntnis beobachten. Und ich bin völlig überzeugt, daß die, welche die Gröse dieses Verderbens nicht einsehen, selbst ein offenbarer Beweis von derselben sind, und daß sie noch nie auf sich selbst müssen rechtschaffen acht gegeben, und einen redlichen Eifer vor ihre Wohlfahrt gehabt haben. Fürwahr! sie würden es mit Schmertzen erkannt haben, wie gros dieses Elend sey, und wie schlecht es jetzt um uns stehe, wenn wir unseren natürlichen Zustand betrachten.

§. 735.

Was vor Mängel im Willen angetroffen werden.

So wie nun um der Erbsünde grose Mängel in dem Verstande in Betrachtung der heilsamen Erkänntnis angetroffen werden; so kan es auch nicht anders seyn, als daß gleichfals in dem Willen diese seyn müssen, da nach der Beschaffenheit der Vorstellungen auch die Beschaffenheit der Neigungen eingerichtet ist. Daher ist also klar:

1) Weil die Menschen natürlicher Weise sich um keine deutliche, gewisse, lebendige Erkänntnis von wahren Gütern bekümmern, so können auch in dem Willen keine überwiegende Neigungen zu diesen wahren Gütern angetroffen werden.

2) Ja da die Menschen, weil sie zu den Vorstellungen von Scheingütern natürlicher Weise disponirt sind, um der Erbsünde willen, nicht im Stande sind, eine lebendige Erkänntnis von wahren Heilsgütern hervorzubringen: (§. 734.) so sind sie auch, die Menschen, um der Erbsünde willen nicht im Stande überwiegende Neigungen zu wahren Gütern zu haben. Da nun aber diese lebendige Erkänntnis und Neigungen gegen die Heilsgüter sein geistliches Leben geben: (§. 689.) so hat der Mensch um der Erbsünde willen natürlicher Weise kein geistliches Leben, sondern er ist zu allem guten todt und erstorben.

§. 736.

Was vor Mängel in den untern Vermögen sind.

Wenn nun die unteren Vermögen der Seele erwogen werden, so können auch hier verschiedene Mängel ihrer Gesetzmäsigkeit erwogen werden. Ueberhaupt ist

1) klar, daß weil die Menschen um der Erbsünde den sinnlichen Vorstellungen und Neigungen nachhängen, auch wieder die Herrschaft der oberen Kräfte, (§. 732. 665.) ein Mangel der Uebereinstimmung der oberen und unteren Kräfte der Seele um der Erbsünde willen natürlicher Weise müsse angetroffen werden.

2) Was nun ins besondere die sinnlichen Vorstellungen, sowol der Empfindungen als Einbildungs-Kraft anbetrift, so muß, da sie ihre Sinnen nach Scheingütern lencken, ein Mangel solcher Empfindungen und Einbildungs-Kraft, die man von wahren Gütern haben könte, da seyn. Z. B. viele spielen lieber, als daß sie in der Bibel lesen, und sich erbauen solten.

3) Von diesen wahren Gütern, wenn auch einige Vorstellungen durch die Sinne davon erreget werden, so lencket man doch bald die Sinne und Einbildungs-Kraft auf etwas anderes, und daher muß ein Mangel gehöriger Klarheit und Lebhaftigkeit, auch der Richtigkeit der Vorstellungen von wahren Gütern entstehen.

4) Und eben so müssen auch die sinnlichen Neigungen um der Erbsünde willen beschaffen seyn: theils nemlich muß ein Mangel sinnlicher Neigungen gegen wahre Güter, theils ein Mangel der gehörigen Stärcke nach wahren Gütern angetroffen werden.

§. 737.

Mängel in dem Cörper.

Auch bey dem Cörper müssen um dieser Erbsünde viele Mängel angetroffen werden.

1) Da

1) Da die Kinder um der Erbsünde einen kranckenden zerbrechlichen Cörper bekommen: (§. 726.) so muß deswegen ein Mangel der Vollkommenheit und Schönheit desselben ihm zukommen. (§. 613.)

2) Die flüßigen Theile sowol, als die festen müssen nicht von so vollkommener Beschaffenheit seyn, als sie seyn solten, noch auch die flüßigen Theile in denen festeren sich in gehöriger Richtung und Geschwindigkeit bewegen, als wodurch eben Kranckheiten, Entkräftungen und dergleichen entstehen, welche auch wieder machen, daß die Seele nicht ihren Pflichten gehörig Genüge leisten kan, indem sie durch Schmertzen und Entkräftungen abgehalten wird, ihre Pflichten zu verrichten.

3) Damit muß auch nothwendig verknüpft seyn, daß die sinnlichen Gliedmasen nicht von solcher Güte sind, als sie seyn solten, damit gehörige Empfindungen durch selbige erhalten werden könten.

§. 738.

Mit diesen Mängeln des Leibes und der Seele in der richtigen Bestimmung der Bemühungen und Neigungen zu Handlungen müssen nothwendig die unrich-

Es wird angefangen das bejahende Stück der Erbsünde zu erwegen.

richtigen Bemühungen und Neigungen verknüpft seyn. Da nemlich Seele und Leib in einer beständigen Bemühung zu Handlungen seyn müssen, so müssen sie auch, wenn ein Mangel regelmäsiger Bemühungen da ist, allerdings unregelmäsige Bemühungen haben. Dieses leitet uns nun auf das andere bejahende Stück, welches die Erbsünde in sich fasset, (§. 732.) und das sich nun leichte wird herleiten lassen. Wir können auch hier wieder eben nach der Eintheilung, die hierher gehörigen Puncte erwegen, nach welchen vorher die Mängel erwogen worden sind.

§. 739.

Was durch diese Mängel im Verstande erhalten wird.

Zuerst also müssen wir auf die Seele, und zwar auf den Verstand acht geben, und sehen, was vor Uebel um dieser Mängel halber in demselben gesetzet werden. Wir haben gesehen, daß Unwissenheit, Mangel der Deutlichkeit, Blindheit in den wahren Heilsgütern den Menschen um der Erbsünde willen zukämen. (§. 734.) Was entstehet aber daraus?

1) Eine verworrene, dunckele, nicht zulängliche Erkänntnis von wahren Gütern.

2) Da nun der Mangel gehöriger Deutlichkeit Zweifel gebiehret, so müssen auch Zweifel gegen die wahren Güter und deren Erhaltung daher entstehen.

hen. Ja weil der Mensch um der Erb-sünde willen wider die oberen Kräfte zu irdischen und Scheingütern geneigt ist, (§. 735. 736.) so wird er sich selbst recht Mühe geben, Zweifel gegen das zu finden, wodurch er zu den wahren Gütern, zu welchen er keine Neigung hat, geführet werden soll; damit er sich nur, so gut er kan, befriedigen und im Gewissen nicht so unruhig seyn dürfe.

3) Ist er erst von solcher Disposition, so wird es ihm nicht fehlen, daß er nicht etwas finden solte, welches einigen Schein hätte, vermittelst welches er das, was zu seinem Frieden doch wahrhaftig dienet, bestreiten kan. Denn die offenbaresten Wahrheiten können bestritten werden, wenn man nur Lust darzu hat. Er wird daher nicht auf die Bündigkeit seiner Gegengründe so genau mercken: Denn seine verdorbene Neigung giebt seinen an sich oft sehr schlechten Gründen schon ein Gewichte. Dieses wird ihn dahin bringen, daß er gar läugnet, theils daß die wahren Seelen-Güter so eifrig erhalten werden müsten, theils daß sie durch die Gnade GOttes nach der Ordnung des Heils müsten erhalten werden.

Die Erfahrung lehret uns dieses auch mehr als man wünschen und hoffen solte. Man muß sich vielmals wundern, wie es möglich ist, daß Leute, welche sonst als verständige, oder wol gar grose erhabene Geister angesehen seyn wollen, so gar schlechte Gründe dem Christenthum, welches uns die rechte Art, wie die wahren Güter erhalten werden sollen, angiebt, entgegen setzen. Vielmals habe ich bey der Beurtheilung ihrer Gegengründe gedacht, daß, wenn solche Leute in andern Dingen von geringerer Wichtigkeit so schlössen, als es hierbey geschiehet, man sie gewiß vor aberwitzig halten müste. Allein der Fehler liegt da nicht allein in dem Verstande; wären die Neigungen nicht so verderbt, so würden nicht so elende Gründe so wichtigen Sachen entgegen gesetzt werden. Und was braucht es denn eines weiteren Grundes; er bestreitet diese Lehren, weil er Lust hat sie zu bestreiten. Und da mag sich nun das, was hervorgebracht wird, reimen oder nicht, gnug er muß etwas haben, dadurch er sich und seinen verkehrten Neigungen ein Genüge thun kan, und er findet nichts bessers.

4) Da nun also ein solcher Mensch um der Erbsünde willen an den wahren Mitteln zu wahren Gütern zweifelt, oder sie gar läugnet, so wird er sich falsche Mittel zur Erhaltung eines falschen Endzweckes erwählen. Da nun dieses eben die Thorheit abgiebt, so siehet man, wie die Menschen um der Erbsünde willen Thoren sind. Ja es kan geschehen, daß er zu diesem falschen Endzwecke solche Mittel

tel wählet, durch welche er seinen Endzweck wohl erreichen kan; da nun darinne die Arglist bestehet, so macht auch die Erbsünde, daß die Menschen arglistig werden.

Wären die Menschen so witzig und geschäftig ihre wahre Wohlfahrt zu erhalten, als wie sie es zu ihrem Verderben sind, gewis, wir würden sie nicht in einem so elenden Zustande finden, als sie sind. Aber die Menschen suchen nur zu ihrem Schaden klug und witzig zu werden.

§. 740.

Man kan daraus schon den Schluß machen, wie es mit dem Willen und sinnlichen Begierden des Menschen, der mit der Erbsünde behaftet ist, beschaffen seyn müsse. Da nemlich die sinnlichen Begierden die Oberhand behalten, oder doch die Disposition des Menschen so ist, daß er eine überwiegende Neigung zu sinnlichen und irdischen Gütern hat, (§. 732. 765. 727.) so entstehet daraus nothwendig

Was vor Uebel in den Willen und untern Neigungen sind.

1) Eine Abneigung gegen die wahren und geistlichen Güter.

2) Und wenn auch der Verstand zu einiger Erkänntnis dieser wahren Güter kommt, so werden doch die Neigungen des Willens viel zu schwach, indem die sinnlichen Begierden stärcker und diesen verständlichen Neigungen entgegen gesetzt sind.

3) Daraus entstehet denn entweder der Streit zwischen Fleisch und Geiste, so lange die oberen und unteren Neigungen wider einander sind, ohne daß eine die Oberhand behält; oder die sinnliche Sclaverey, wenn die sinnlichen Begierden um ihrer Stärcke die Oberhand behalten; oder in verschiedener Absicht beydes zugleich, da besonders in Betrachtung der Schoossünde die sinnliche Sclaverey angetroffen wird.

4) Durch diesen elenden Zustand muß sich der Mensch freylich von der Gemeinschaft mit GOTT entfernen. Da nemlich diese Gemeinschaft mit GOtt die Uebereinstimmung der Neigungen desselben mit den göttlichen erfordert, (§. 198.) er aber nun nicht zur Erhaltung seiner wahren Wohlfahrt die Neigungen hervorbringt, sondern vielmehr zu seinem Verderben, so können auch GOttes Neigungen nicht damit übereinstimmen, da GOtt nur das beste und die Wohlfahrt der Menschen ernstlich will, (§. 184.) folglich entfernen sich die Menschen um der Erbsünde willen von GOtt und seiner Gemeinschaft.

§. 741.

Uebel im Cörper.

Was endlich den Cörper anbetrift, so haben wir schon gesehen, daß um der Erbsünde willen

len

len die Menschen einen kranckenden, zerbrechlichen, hinfälligen Cörper haben; (§. 726.) dadurch nun wird erhalten, theils daß die Seele um der unregelmäßigen Bewegungen desselben vielmals auch wider ihren Willen gehindert wird, dasjenige zu leisten, welches sie sonst noch wohl würde gethan haben; theils daß wir dem natürlichen Tode entgegen eilen; da sonst der Cörper des Menschen dem Tode nicht unterworfen wär. (§. 615.) Und ist also der geistliche Tod sowol eine Folge dieser Erbsünde, (§. 735.) als auch der leibliche Tod ist der Sold dieser Sünde.

§. 742.

Um der Erbsünde ist der Mensch in dem Zustande der herrschenden Sünde.

So haben wir also gesehen, was die Erbsünde alles in sich fasset. Es ist gewiesen worden, wie der Mensch um der Erbsünde willen mit allen seinen Kräften Leibes und der Seele zu unregelmäßigen Handlungen natürlicher Weise disponiret sey, und zur Begehung derselben eine überwiegende Neigung habe. Da nun aber der Zustand eines Menschen, da er mit allen seinen Kräften eine überwiegende Neigung zu unregelmäßigen Handlungen und also zu Sünden (§. 639.) hat, der Zustand der herrschenden Sünde ist: so ist offenbar, daß die Menschen um der Erbsünde willen in dem Zustande der herrschenden Sünde sich befinden.

So wie also bey den ersten Eltern in dem Stande der Unschuld eine überwiegende und herrschende Neigung zu solchen Handlungen angetroffen wurde, wodurch der Name GOttes verherrlichet, und ihre wahre Wohlfahrt befördert worden, so findet sich um der Erbsünde nun eine überwiegende, herrschende, gegenseitige Neigung, und ist freylich dadurch die gantze Natur des Menschen sehr verderbet worden (§. 81.)

§. 743.

Sie sind deswegen entweder in fleischlicher Sicherheit oder moralischer Knechtschaft.

Bey diesem Zustande der herrschenden Sünde kan noch zweyerley bestimmt werden. Wir haben vorher gesehen, daß um der Erbsünde willen entweder die Menschen gar in Unwissenheit dessen, was wahrhaftig zu ihrer Wohlfahrt dienete, wären, oder daß sie zwar eine Erkänntnis davon erhielten, die aber nicht lebendig und kräftig genug wär, daß sie ihre Handlungen darnach einrichten solten; (§. 734.) folglich ist einer in dem Zustande der herrschenden Sünde entweder aus Unwissenheit dessen, was zu seinem besten dienet, oder um seiner nicht sattsam lebendigen Erkänntnis und Kräfte zum guten willen. Das erste giebt den Zustand der fleischlichen Sicherheit, das andere die moralische Knechtschaft. Folglich sind auch die Menschen um der Erbsünde willen entweder in dem Zustande fleischlicher Sicherheit, oder der moralischen Knechtschaft, oder in verschiedener Absicht in beyden zugleich.

Leute

Leute also, welche in einer fleischlichen Sicherheit leben, werden ungehindert ihren verderbten Neigungen, die sie um der Erbsünde willen haben, folgen, und, ohne die geringste Unruhe zu empfinden, sündigen. Daher entstehet denn, daß sie ohne Scheu Sünde begehen, frech in Sünden werden, sich wol gar der Sünde rühmen, bis sie endlich den Lohn ihrer Sünden, wo sie darinne verharren, mit Schrecken empfangen. Diejenigen aber, welche in der sinnlichen Sclaverey angetroffen werden, können über ihre Handlungen zuweilen, wenn das Gemüthe von dem Feuer der Leidenschaften befreyet, in die Stille geführet wird, urtheilen. Sie werden es erkennen, daß sie Unrecht gethan haben. Sie können darüber unruhig werden. Sie können sich wol vornehmen, dasselbe zu lassen: aber sie haben nicht Kraft genug diesem ihren Entschlusse zu folgen. Eine kleine Gelegenheit, die ihre Sinne reitzet, erreget ihre Leidenschaft wieder, sie sündigen wie vorher. Und so ist ihr Leben eine Abwechselung von wütenden Ausschweifungen und Unruhe über diese Ausschweifungen. Elender Zustand! Wir werden hernach zeigen, daß dieses Elend allein durch die Gnade GOttes gehoben werden könne. Durch diese kan die Sünde getödtet, und in der Heiligung das geistliche Leben wieder hergestellet werden. Aber so lange der Mensch in seinem natürlichen Zustande bleibt, bleibt er geistlich todt, (§. 735.) und er kan sich so wenig selbst wieder aus diesen Uebeln reissen, als ein Todter selbst sich das Leben wieder geben kan.

§. 744.

Die Erbsünde ist gegen das gantze Gesetz gerichtet.

Alle Gesetze, welche uns gegeben werden können, und gegeben worden sind, müssen darauf gehen, daß wir durch die Kräfte der Seelen und des Cörpers etwas leisten sollen, was zu unserem besten dienet. Da nun aber die Kräfte der Seelen und des Leibes zu unregelmäsigen Handlungen disponiret sind, vermöge der Erbsünde (§. 726. 727.) so ist auch die Disposition, welche um der Erbsünde den Menschen zukömmt, so beschaffen, daß sie wider das gantze Gesetz gerichtet ist.

Man pflegt dieses die materiam circa quam, oder das obiectum der Erbsünde zu nennen. Da nun aber in den zehen Geboten ein Auszug aller sittlichen Gesetze kurtz enthalten ist, so hat der selige Lutherus mit Recht die Erbsünde inuersum decalogum genennet. Und man wird nun aus der bisher gelieferten Abhandlung von der Erbsünde sehen, daß sie allerdings nicht gering zu schätzen oder gar zu läugnen ist. Sie ist vielmehr die Quelle alles Uebels bey den Menschen. Wären diese unregelmäsige Dispositionen nicht in dem Menschen, sondern wären seine Kräfte zu regelmäsigen Handlungen bestimmt, so würden auch keine wirckliche Sünden folgen. Diese also haben endlich alle ihren Grund in der Erbsünde. Und so gros die Uebel sind, welche aus der Erbsünde fliesen, so eine übele Sache muß es um die Erbsünde selbst seyn.

§. 745.

Benennungen der Erbsünde.

Nun wird man auch die Ursachen der Benennungen begreiffen, welche entweder in der hei-

heiligen Schrift oder von den Kirchen-Lehrern dieser Erbsünde beygelegt worden. Sie bestätigen auch dieses, daß es allerdings eine schwere Sünde sey. Ich will deswegen doch diese Benennungen noch angeben, und die Gründe davon zeigen. Warum sie

1) die Erbsünde genennet wird, dieses ist schon oben gezeigt worden. (§. 722.)

2) Sie heißt aber ferner schlechthin die Sünde, Rom. 5, 12. Deswegen, weil sie die Quelle aller übrigen wircklichen Sünden ist. (§. 744.)

3) Sie wird die inwohnende Sünde genennet: Rom. 7, 17. Denn wir haben gesehen, daß der Sitz der Erbsünde in dem gantzen Menschen, nach Leib und Seele betrachtet, zu suchen sey. (§. 731.)

4) Sie heißt auch sehr nachdrücklich das Gesetz der Sünde, Rom. 8, 2. Denn da diese unregelmäsige Disposition ein Bestimmungs-Grund zu allen wircklichen Sünden ist: (§. 744.) so entstehet daher nun bey der verderbten Natur des Menschen seine verkehrte Verbindlichkeit (§. 636.) und Gesetze (§. 637.) zu sündigen. Nemlich diese verderbte Natur treibt den Menschen, vermöge dieser ihr nun natürlichen unregelmäsigen Disposition zu lauter Sünden. Gewis Paulus hat sehr genau die Beschaffenheit dieser Erbsünde

ein-

eingesehen. Dieser einzige Ausdruck ist so nachdrücklich, daß er alles in sich fasset, und zeiget, wie sehr der Mensch durch diese Erbsünde verderbet sey, indem er nun durch seine verderbte Natur ein gantz neues und verkehrtes Recht und Gesetz dieser Natur, nemlich zu sündigen Handlungen erhalte.

5) Sie wird eine Last genennet, welche uns in unserem rechtschaffenen Laufe und Wandel zurücke hält: Ebr. 12, 1. wie denn dieses freylich durch sie geschiehet. (§. 743.)

6) Auch die anklebende Sünde: Das ist diejenige, die uns beständig in diesem Leben zukömmt, und leichte umringen, und uns beherrschen kan, Ebr. 12, 1. welches auch andem ist. (§. 743.)

§. 746.

Fortsetzung. Ferner wird die Erbsünde in der heiligen Schrift genennet.

7) Die Lust, die verderbte Lust: Rom. 7, 7. Iac. 1, 14. 15. Dieses ist ein Haupt-Merckmahl derselben. (§. 722.)

8) Das Fleisch Gal. 5, 16. Ioh. 3, 6. Rom. 7, 11. 13. Weil sie dieses hauptsächlich in sich fasset, daß die sinnlichen Begierden und also auch die fleischlichen Lüste die Herrschaft behalten. (§. 740.)

9) Der

9) Der alte Mensch Eph. 4, 23. Col. 3, 9. Der Mensch, weil die Erbsünde in dem gantzen Menschen seinen Sitz hat. (§. 731.) Der alte Mensch aber, weil sie nun natürlicher Weise mit den Menschen die Adams-Kinder sind, entstehet, (§. 726. 727.) und eher bey dem Menschen ist, ehe er wieder durch die Gnade erneuret wird.

10) Der Leib und also ein gantzes Systema der Sünden, Rom. 6, 6. C. 7, 24. Weil nemlich in allen Kräften des Menschen diese Sünde ist, (§. 731.) und so, wie diese alle mit einander verknüpft sind, so sind sie nun um der Erbsünde verknüpft, so daß unregelmäsige Handlungen durch sie bestimmet werden.

11) Das Ebenbild Adams, Gen. 5, 3. theils, weil eben das Verderben der ersten Eltern, in welches sie sich durch den Fall gestürtzet, auf die Nachkommen fortgepflantzet wird, (§. 732.) theils wird es auch im Gegensatz des erneuerten Menschen von der Erbsünde gebraucht, da dieser erneuerte Mensch alsdenn das Ebenbild Christi heiset.

12) Eine Kranckheit und Aussatz, Isa. 1, 5. 6. Ps. 51, 6. 7. Nicht nur, weil durch selbige der Mensch einen kranckenden Cörper erhält, (§. 741.) sondern überhaupt, weil seine Kräfte des Leibes und der Seelen zu regelmäsigen Handlungen nicht bestim-

stimmet werden können, und also kranck sind, auch weil diese Erbsünde wie der Aussatz ansteckend ist, und nicht nur auf die Nachkommen fortgepflantzet wird, sondern auch die daher fliesende wirckliche Sünden andere ärgern und schlimmer machen. Ueberdies auch, weil diese Kranckheit, wie der Aussatz, nicht durch leibliche, sondern geistliche Gnaden-Mittel geheilet werden kan.

13) Sie heißt endlich der geistliche Tod, Eph. 2, 5. Denn in diesem finden sich die Menschen natürlicher Weise um der Erbsünde willen. (§. 735.)

Auser diesen Benennungen findet man noch andere, welche von den Kirchen-Lehrern, hauptsächlich verschiedene von Augustinus, sind gebraucht worden. Dahin gehöret sowol der Ausdruck, der vorher mit angeführet worden, wenn sie peccatum originale originatum heißt, als auch nachfolgende: peccatum haereditarium, caro et sanguis, fomes, tyrannus, peccatum connatum, labes naturalis. Von allen diesen sind die Gründe der Benennungen leichte zu finden. Deswegen will ich mich dabey nicht aufhalten. Ich will also vielmehr weiter gehen, und zeigen: wie die Sünde der ersten Eltern uns physisch und sittlich zugerechnet werden müsse.

Des anderen Theils, anderen Abschnittes, anderer Abtheilung, Viertes Capitel, in welchem gezeiget wird, wie uns die Sünde der ersten Eltern physisch und sittlich zugerechnet werden könne und müsse.

§. 747.

Verbindung des folgenden mit dem vorhergehenden.

Bis hieher ist gezeiget worden, wie das Uebel, in welches sich die ersten Eltern durch den Fall versetzet haben, auf die Nachkommen derselben natürlicher Weise fortgepflantzet werden müsse. Daraus wär nun leichte zu zeigen, wie diesen Nachkommen physisch dieses Verderben, welches durch den Fall der ersten Eltern entstanden, zugerechnet werden müsse. Auser diesem aber wird auch behauptet, daß dieser Fall Adams, und das daher entsprungene Uebel uns sittlich zugerechnet werden müsse. Dieses letztere hat hauptsächlich verschiedene Schwierigkeiten erreget. Verschiedene haben Gründe gesucht, wodurch diese sittliche Zurechnung hat erhärtet werden sollen. Es haben aber auch verschiedene verschiedenes dagegen einzuwenden gewust. Ich habe mir daher vorgenommen, in diesem Capitel diese in der That schwere Materie abzuhandeln. Damit man sehe, wie auch diese Lehre gar wol mit andern ausgemachten Wahrheiten übereinstimme.

§. 748.

§. 748.

Warum wir zu erst einen guten Begrif von der Zurechnung haben müssen.

Wenn aber diese Lehre deutlich und überzeugend vorgetragen werden soll, so ist vor allen Dingen nöthig, daß wir uns um einen guten Begrif von der Zurechnung bekümmern, und daraus herleiten, wie einem eine Handlung eines andern zugerechnet werden könne. Denn alsdenn wird sich auch zeigen lassen, wie uns der Fall der ersten Eltern zugerechnet werden könne und müsse. Wenn nun aber im allgemeinesten Verstande gesagt wird, daß eine Handlung jemanden zugerechnet werde, in so fern um derselben einem andern etwas zuzueignen ist, so setzet dieses voraus, daß ein Urheber dieser Handlung da sey, um welcher hernach jemanden etwas zugeeignet werden solle.

§. 749.

Was Urheber sey.

Das Wort Urheber ist schon etwas zweydeutig. Ueberhaupt wird die würckende Ursache der Urheber von etwas genennet. Diese würckende Ursache ist nun entweder die würckende Ursache von einer Handlung selbst, oder nur von etwas, durch welches ein anderer Bewegungs-Gründe bekommen, etwas zu thun. Ist das erste, so hat er entweder sittlich die Handlung hervorgebracht, das ist so, daß sie sich zugleich auf seinen Willen beziehet oder nicht. Ist das erste, so wird er eigentlich und unmittelbar Urheber genennet. Ist das andere, so wird es eigentlich die würckende

Ur-

Ursache genennet. Wenn nun aber das andere ist, daß nemlich jemand etwas hervorgebracht hat, wodurch ein anderer Bewegungs-Gründe genommen, etwas zu thun, so kan entweder auch das, was er hervorgebracht hat, auf seinen Willen bezogen werden, in Betrachtung dessen, was dadurch erhalten wird, oder nicht. Ist das erstere, so wird er mittelbar und sittlich ein Urheber von dem genennet, was ein anderer deswegen vorbringt; da er sonst im andern Falle nur eine Gelegenheits-Ursache, oder auch wol caussa sine qua non, ist.

§. 750.

Wenn etwas geschehenes auf jemand bezogen wird.

Wenn nun eine Handlung unter ihren besonderen wircklichen Umständen erwogen wird, so wird sie als etwas geschehenes (factum) betrachtet. Dieses geschehene wird auf jemand bezogen, in so fern in diesem geschehenen ein Grund ist, warum jemanden etwas zugeeignet werden müsse. Wenn man also genau wissen will, wie etwas geschehenes auf jemand bezogen werden könne, so muß man merken:

1) Wer ist derjenige, welchem etwas um des geschehenen zugeeignet werden soll?

2) Was ist es, was diesem zugeeignet werden soll, und warum geschiehet es?

3) Wer ist es, der ihm dasselbe auf eine gewisse Art zueignet.

So wird der Diebstahl auf den Dieb bezogen, wenn ihm die Strafen zugeeignet werden, welche ihm um seines geleisteten Diebstahls zukommen. So beziehen sich auch die Schulden der Eltern auf ihre Kinder, wenn ihnen deswegen die auf den Gütern der Eltern haftende Schulden zu bezahlen sind, und also um der gemachten Schulden halber den Kindern die Bezahlung zugeeignet wird.

§. 751.

Auf wen etwas geschehenes bezogen werden könne.

Wenn also etwas geschehenes auf jemand bezogen werden soll, so fragt sich erstlich, wer ist derjenige, auf welchen dasselbe bezogen werden soll? (§. 750.) Dieses ist entweder der Urheber des geschehenen oder nicht. Ist das erstere, so ist er entweder ein sittlicher unmittelbarer Urheber des geschehenen gewesen oder nicht. Ist er nicht sittlicher unmittelbarer Urheber gewesen, so ist er entweder sittlicher mittelbarer Urheber gewesen, oder es ist auch dieses nicht, und also in diesem Falle ist er wieder entweder die würckende oder nur eine Gelegenheits-Ursache gewesen von dem geschehenen, unter welcher auch die cauſſa ſine qua non stehet. (§. 749.) Ist aber das andere, daß nemlich etwas geschehenes auf jemand bezogen werden soll, welcher aber zur Wircklichmachung desselben auf die vorige Art nichts beygetragen hat, so muß etwas fremdes geschehenes auf ihn

bezogen werden, zu deſſen Wircklichmachung er vorher nichts beytrug. So wie die Schulden, die die Eltern gemacht haben, auf die nachkommenden Kinder bezogen werden, welche doch weder die Eltern angetrieben die Schulden zu machen, noch auch ſie wircklich ſelbſt gemacht hatten.

§. 752.

Was wird jemand um etwas geſchehenen zugeeignet.

Was iſt es aber, das jemand zugeeignet werden ſoll, wenn etwas geſchehenes ſich auf ihn beziehen ſoll? Dieſes iſt entweder nun dieſes, daß er zur Wircklichmachung des geſchehenen ſelbſt etwas beygetragen, oder nur gewiſſe Folgen, die daraus entſpringen, oder beydes zugleich. Im erſteren Fall iſt er entweder die würckende Urſache des geſchehenen geweſen, oder nur eine ſittliche, oder eine würckende und ſittliche zugleich. Nachdem er entweder nur ſittlicher mittelbarer, oder auch ſittlicher unmittelbarer Urheber des geſchehenen geweſen iſt.

Man mercke die Reihe der Begriffe, die hier gegeben werden, wohl. Weil ich vermuthen kan, daß dem Leſer die Fälle davon aus dem Rechte der Natur beyfallen werden, ſo will ich ſie nicht durch Beyſpiele erläutern. Aber wie ſie hier ſubordiniret und hernach angewendet werden, hat man zu mercken, weil man dieſes meines Wiſſens nicht eben ſo in andern Abhandlungen finden wird.

§. 753.

Wer etwas jemand zueignet um etwas geschehenen halber.

Ich will gleich das dritte noch genauer bestimmen: wer jemand etwas, um etwas geschehenen, zuzueignen habe, ehe ich weiter gehe und zeige, was man nun eigentlich jemanden, nachdem er entweder Urheber des geschehenen ist, oder nicht ist, zuzueignen habe. Dieses nemlich ist der entweder selbst, welchem etwas zugeeignet wird, wie dieses bey dem Gewissen geschiehet, auch sonst sich selbst jemand etwas um des, was ihm zuzueignen ist um des geschehenen, auch wircklich zueignen kan, oder es ist ein anderer, wer nemlich darzu ein Recht hat, um des geschehenen jemand etwas zuzueignen.

§. 754.

Was der würckenden Ursache zuzueignen.

Lasset uns noch, ehe wir die Anwendung auf die Zurechnung machen, untersuchen, was eigentlich nun jemanden um etwas geschehenen zugerechnet werden könne. Es wird sich dieses durch die Vergleichung der vorher bestimmten Fälle ausmachen lassen.

1) Ist jemand nur allein die würckende Ursache von etwas geschehenen, so muß ihm auch zugeeignet werden, daß er die würckende Ursache sey, und also in so fern physisch das geschehene auf ihn bezogen werden. Sittlich aber kan ihm das geschehene nicht beygelegt werden, da es noch nicht auf seinen Willen bezogen werden kan, wenn er von dem geschehenen nur allein

allein eine würckende Ursache gewesen ist. Demohnerachtet müssen ihm auch die Folgen zugeeignet werden, welche Würckungen von dem geschehenen sind, wovon er die würckende Ursache war. Nur daß keine sittliche Strafen oder Belohnungen damit verbunden werden können, als welche einen sittlichen Urheber voraussetzen. Es sey denn, daß er sich wider seine Pflicht in einen solchen Zustand versetzt hätte, da er nicht sittlich hätte handeln können, da er es doch solte, und ihm also auch möglich seyn muß, so handeln zu können. Ein Beyspiel davon kan man von jemanden, der sich Sinnen- und Verstandlos getruncken, nehmen, wenn er Unglück anrichtet. Ich würde gar zu weitläuftig werden, wenn ich alles besonders aussetzen wolte. Ich will also das, was man aus dem Rechte der Natur schon als bekannt voraus setzen kan, hier auch voraus setzen, und nur das weiter zu erläutern suchen, was sonst so genau nicht im Rechte der Natur ausgeführet wird, doch aber hier unentbehrlich ist. Man kan des Herrn Baron von Wolfs und Darjes Recht der Natur dabey nachschlagen.

§. 755.

Was dem sittlichen Urheber zugeeignet wird.

Ist nun aber jemand

2) sittlicher Urheber, so muß ihm erstlich zu-

geeignet werden, daß er sittlich die Ursache des geschehenen sey, und also das geschehene auf seinen Willen bezogen werden kan, es sey nun, daß durch seine Schuld oder durch seine Bosheit es geschehen, daß sich ein anderer zur Wircklichmachung des geschehenen bequemet. Und er hat deswegen auch nun die Folgen über sich zu nehmen, die aus dem geschehenen entstehen, in so fern er sittlicher Urheber davon gewesen ist. Daher kömmt es, daß er nicht nur zur sittlichen Strafe gezogen, sondern auch zur Ersetzung des Schadens angehalten werden kan, wenn das geschehene etwas böses ist. Da er hingegen sowol sittliche Belohnungen, als auch das gute, was ihm aus dem geschehenen sonst zufliest, zu geniesen hat, wenn er von etwas guten sittlicher Urheber gewesen. Und auf solche Weise werden diesem sittlichen Urheber sowol das geschehene selbst sittlich zugeeignet, als auch die Folgen desselben.

§. 756.

Was dem Urheber zuzueignen, wenn er die würckende und sittliche Ursache des geschehenen zugleich ist.

Ist aber der Urheber

3) sowol die würckende als sittliche Ursache des geschehenen, so muß ihm auch zugeeignet werden, was ihm als einer würckenden Ursache und als sittlichen Urheber zuzueignen ist. Da nun aber dieses vorher

her gewiesen worden, (§. 754. 755.) so bedarf dieses keiner Wiederholung. Man hat auch bey diesen Fällen keine Schwierigkeit. Aber die Frage ist schwerer zu beantworten, wenn gefragt wird: ob jemanden, der weder würckende Ursache, noch sittlicher Urheber von etwas geschehenen sey, dennoch dasselbe zugeeignet werden könne, und wie es zuzueignen sey? Dieses ist der letzte Fall, den wir zu erwegen haben. Und es ist nöthig, daß wir diese Frage deutlich beantworten. Denn es ist dieses der Fall, der sich ereignet, wenn von der Zurechnung der Sünde der ersten Eltern geredet werden soll. Wir sind nicht die würckende Ursache dieses Falles gewesen. Wir haben auch den ersten Eltern durch unser Verhalten keine Bewegungs-Gründe zum Falle gegeben, und sind also auch nicht sittliche Urheber desselben. Wie soll uns aber gleichwol dabey noch das Uebel und Strafe zugerechnet werden, welches auf den Fall erfolget? Scheint es doch, als wenn da an gar keine Zurechnung dieser Sünde bey den Nachkommen zu gedencken sey. Und selbst die Sätze, welche im Rechte der Natur desfalls behauptet werden, scheinen dieses zu erhärten. Allein es soll auch hier gewiesen werden, wie noch eine Zurechnung sowol im physischen

Verstande, als im sittlichen statt finde. Ich will daher nur zuvor zeigen, wie in diesem Falle noch eine physische und sittliche Zueignung gewisser Folgen, welche um des geschehenen kommen, statt finde.

§. 757.

Wie physisch gewisse Handlungen einem zugeeignet werden können, deren Urheber er nicht ist.

Wer mit einem Urheber gewisser Handlungen natürlicher Weise in solcher Verknüpfung stehet, daß die Folgen seiner Handlungen um dieser natürlichen Verknüpfung ihn treffen müssen, dem müssen auch diese Folgen und in so fern auch die Handlungen, wodurch diese Folgen bestimmt werden, physisch zugeeignet werden: Alles dasjenige, was man von jemand sagen, oder was man ihm beylegen muß, das muß ihm auch zugeeignet werden. Da nun aber, wenn jemand in einer solchen natürlichen Verknüpfung mit einem Urheber gewisser Handlungen stehet, in welcher die Folgen dieser Handlungen ihn treffen müssen, diese Folgen von dem andern gesagt werden, oder, welches gleich viel ist, ihm beygelegt werden müssen; so müssen ihm auch alsdenn diese Folgen zugeeignet werden; Und folglich auch in so fern die Handlungen zugeeignet werden, nemlich in so fern die Folgen derselben erwogen werden. Da aber diese Zueignung blos durch die Verknüpfung der würckenden Ursachen mit ihren Würckungen erhalten wird; so werden diese Handlungen dem andern nur physisch zugeeignet.

Wenn

Wenn also gleich jemand nicht die würckende Ursache gewisser Handlungen, noch auch sittlicher Urheber derselben ist, so müssen doch die Folgen derselben auch ihm zugeeignet werden, wenn er nur mit dem Urheber in einer solchen natürlichen Verknüpfung stehet, daß ihn diese Folgen treffen müssen. Ich will davon ein paar deutliche Beyspiele geben. Setze die Eltern setzen ihre Güter in Schulden. Die Kinder, die wohl erst nach dem erzeuget werden, sind gewis nicht die würckenden Ursachen oder sittlichen Urheber dessen gewesen. Gleichwol müssen sie die Folgen dieser Handlungen, wodurch die Eltern die Schulden gemacht haben, tragen. Warum? um ihrer natürlichen Verknüpfung mit den Eltern. Setze wieder, daß ein feyerlicher Krieg von Völckern geführt werde. Die Folgen davon müssen Unterthanen ertragen, die gar nicht Urheber des Krieges waren; warum? um ihrer natürlichen Verknüpfung mit ihrem Oberhaupte. Kan es also gleich nicht sittlich in so fern ihnen zugeeignet werden, so haben sie doch physisch die Folgen zu übernehmen. Denn es sind diese Folgen nicht etwa ihnen, sie zu bestrafen, aufgelegt worden, wie es wär, wenn sie sittliche Urheber davon gewesen wären. Und so kan in vielen andern Fällen die Wahrheit des hier behaupteten Satzes bestätiget gefunden werden.

§. 758.

Was überhaupt untersuchet werden muß, wenn die Folgen einer Handlung auch sittlich solten jemand zugeeignet werden, deren Urheber man doch nicht gewesen ist? Es muß auch dieses noch einer Hand-

Aber wie kan man denn gedencken, daß die Folgen einer Handlung auch sittlich solten je-

lung jemand sittlich zugeeignet werden sollen, davon er nicht Urheber ist.

noch beantwortet werden, zumal da dieses der schwereste Knoten ist, der hier aufzulösen ist. So viel ist ausgemacht, daß wenn man gedencken soll, daß etwas sittlich jemand zugeeignet werden solle, man dasselbe in einer Beziehung auf seinen Willen gedencken müsse: denn so wenig etwas sittliches ohne den Willen erhalten werden kan, eben so wenig kan man auch erhalten, daß jemanden sittlich etwas zugeeignet werden solle, ohne daß dasselbe auf seinen Willen eine Beziehung habe. Wollen wir also ausmachen, wie etwas, und also auch die Folgen gewisser Handlungen jemanden sittlich zugeeignet werden müsten, ohne daß der, dem sie zugeeignet werden sollen, ein würckender oder sittlicher Urheber davon ist, so müssen wir untersuchen, wie eine Handlung noch eine Beziehung auf den Willen jemandes haben könne, ohne daß er die würckende Ursache oder sittlicher Urheber davon sey.

§. 759.

Wenn eher jemand das Recht hat jemanden in andere Umstände zu versetzen, um einer Handlung, die er würde gethan haben, wenn er in andern

Gesetzt, daß jemand, der das Recht hätte, verschiedene Sachen so zu verbinden, daß so viel gutes erhalten würde, als seyn könte, wüste, daß einer, wenn er sich in gewissen Umständen befände, eine böse Handlung wollen und sie thun würde, so hat er das Recht ihn in andere Zustände zu versetzen, in welchen er diese Handlung nicht begehen kan: Wenn diese böse Hand-

lung

lung von jemand begangen würde, so entstän- Umständen
den dadurch Uebel, (§. 78.) hat nun jemand gedacht
das Recht, daß er bey gewissen Dingen so viel würde.
Vollkommenheit erhalten solle, als es nur mög-
lich wär, so hat er auch das Recht, ihn in sol-
che Zustände zu versetzen, in welchen er diese
böse Handlung nicht begehen kan, von welcher
er sahe, daß sie in andern Umständen von dem-
selben würde begangen werden.

Man stelle sich einen Vater und seine Kin-
der vor. Gesetzt, der Vater sähe aus der
von dem Sohne erkannten Neigung, daß,
wenn er ihm viel Geld geben und an einen
gewissen Ort reisen lassen würde, der Sohn
viel böses thun würde. Was entstehet da-
her dem Vater vor ein Recht? siehet er, daß
der Sohn, wenn er weniger Geld hätte, die-
se Uebel nicht vorbringen würde, so hat er
das Recht, dem Sohne weniger Geld zu ge-
ben. Siehet er, daß er bey wenigem Gelde
doch an dem Orte, wo er hin zu reisen gedacht
wird, übels hervorbringen und Schulden ma-
chen werde, so hat er das Recht, entweder
an dem Orte die Veranstaltung zu machen,
daß dieses nicht geschehen kan, oder kan die-
ses nicht geschehen, so hat er das Recht, den
Sohn gar nicht an diesen Ort reisen zu las-
sen. Stelle dir ferner einen Regenten oder
sonst jemand vor, der das Recht habe, eine
gewisse Bedienung zu vergeben. Setze, er
sähe, daß, wenn er sie einem gewissen Men-
schen, den er kennet, gäb, sich sowol derselbe
als andern durch eine unregelmäsige Ver-
waltung des Amtes, Schaden thun würde;
so hat er gewiß das Recht diese Bedienung
demselben nicht zugeben, und ihn also in Zu-

stände zu versetzen, in welchen er diese übeln Handlungen bey dem Amte nicht begehen kan.

§. 760.

Diese Handlung würde sittlich auf denselben bezogen.

Schon dadurch, daß jemand um einer Handlung, die er würde gethan haben in gewissen Zuständen, in andere versetzt wird, in welchen er diese Handlung nicht begehen kan, wird die Handlung sittlich auf ihn bezogen: Denn es wird ihm um dieser Handlung, die er begehen würde, wenn er nicht in andere Umstände gesetzt würde, ein anderer Zustand mit Rechte zugeeignet, (§. 759.) und also auch diese Handlung, welche er thun würde, auf ihn bezogen. (§. 750.) Es geschiehet aber dieses deswegen, weil der andere siehet, daß er diese Handlung wollen würde, wenn er nicht in andere Umstände versetzt würde: (§. 759.) folglich hat diese Handlung alsdenn eine Beziehung auf seinen Willen; sie muß also auch auf denselben sittlich bezogen werden (§. 758.)

Die vorhergehenden Beyspiele sind auch hier wieder zur Erläuterung anzunehmen. Ich will sie daher nicht wiederholen, noch ohne Noth Beyspiele häufen.

§. 761.

Wie ihm Uebel deswegen sittlich zugeeignet werden können.

Gesetzt, daß dieser, welcher in gewissen Umständen eine oder mehr böse Handlungen würde begangen haben, der aber rechtens in andere Umstände deswegen wär versetzt worden, in denenselben alsdenn

denn gewisse Uebel ertragen müste, so werden ihm alsdenn dieselben, um der Handlung, die er würde gewolt haben, sittlich zugeeignet. Denn dieser veränderte Zustand, in welchen er rechtens um der Handlung, die er würde sonst begangen haben, versetzt worden, wurde ihm sittlich zugeeignet: (§. 760.) sind also nun in diesem andern Zustande ihm gewisse Uebel zu ertragen, so müssen sie ihm ebenfals, wie der Zustand, in welchen sie zu ertragen sind, sittlich zugeeignet werden.

Man stelle sich denjenigen wieder vor, der sonst die Bedienung würde erhalten haben, wenn der Oberherr nicht gesehen hätte, daß er sie übel verwalten würde. Dieser bekömmt alsdenn das Amt nicht. Gesetzt nun, daß er deswegen nur in Noth gerathe, und sich elender behelfen müsse, so hat er um dieses anderen Zustandes halber Uebel zu ertragen, die ihm aber eben so sittlich zugeeignet werden, als der Zustand selbst, in welchen er deswegen mit Rechte gesetzet wird, weil er die Bedienung nicht recht verwalten würde. Dabey muß man aber mercken, daß, wenn er sich in diesem Zustande noch zu bösen Handlungen verleiten lässet, die nicht um des Zustandes willen wircklich gemacht werden müssen, dieses nicht dem Zustande und dem Oberherrn zuzuschreiben ist, der ihn in denselben versetzt, sondern ihm selbst. Setze, daß dieser zwar in Noth gerathe, deswegen muß er nicht stehlen. Thäte er es aber, so ist ihm dieses von neuen wieder zuzurechnen, kan aber nicht dem Oberherrn und dem Zustande, in welchen er ihn rechtens versetzet hat, schuld gegeben werden.

§. 762.

§. 762.

Wie viel Uebel er deswegen ertragen kan.

Gesetzt nun, daß dieser, welcher in diesen andern Zustand gesetzt würde, eben so viel Uebel, vor sich betrachtet, ertragen müsse, als er würde zu ertragen gehabt haben, wenn er diese böse Handlungen selbst begangen hätte, es sähe aber der Oberherr, daß er doch dabey noch mehr guces erhielt, wenn er ihn in den andern Zustand versetzte, so hat er dennoch das Recht denselben in den andern Zustand zu versetzen, und ihn die Uebel ertragen zu lassen: Denn es werden diesem mit Rechte die Uebel zugeeignet, die er in dem andern Zustande zu ertragen hatte, (§. 761.) es geschiehet also ihm selbst kein Unrecht. Es hat aber überdiß der Oberherr das Recht, dahin zu sehen, daß so viel gutes erhalten würde, als es seyn kan: Gesetzt nun also, daß der, der sonst die böse Handlung begangen hätte, in diesem andern Zustande eben so viel Uebel würde zu ertragen haben, als er zu ertragen hätte, wenn er selbst die böse Handlung begangen hätte, aber doch dabey sonst der Oberherr noch mehr gutes erhielt, so muß er auch das Recht haben, diesen in den andern Zustand zu versetzen, in welchem er eben so viel Uebel zu ertragen hat, als er würde ertragen müssen, wenn er die böse Handlung selbst begangen hätte.

Es werden ihm also auch alsdenn alle diese Uebel sittlich zugeeignet. (§. 761.) Der gantze Grund, warum er in diese veränderten Umstände gesetzt wird, liegt in seinem Willen. Wär er nicht so beschaffen gewesen, daß er in dem andern Zustande würde diese böse Handlung gethan haben, so hätte er sich in selben wohl befinden können, und der Oberherr hätte die Veränderung seines Zustandes nicht zu machen gebraucht.

§. 763.

Wie ihm rechtens und sittlich die Uebel zugeeignet werden, wenn er selbst in deren Ertragung williget.

Gesetzt, daß jemand in diesem veränderten Zustande entweder die Uebel ertragen, oder gar nicht seyn müste, und er willigte selbst lieber darinne noch zu leben und die Uebel zu ertragen, so hat er sich am allerwenigsten zu beschweren, daß er darein versetzt worden ist; sondern da er alsdenn selbst diese Uebel ertragen will, so werden ihm dieselbe rechtens, (§. 762.) und sittlich zugeeignet. (§. 758.)

Wir sehen also noch einen gedoppelten Grund, warum jemand die Folgen der Handlungen, die er nicht selbst gethan, sittlich können zugeeignet werden. Sowol nemlich deswegen, weil er selbst würde sich vorgenommen haben, die Handlung zu thun, wenn er in den Umständen gewesen wär, wo er sie hätte thun können, als auch weil er selbst in die Ertragung derer Folgen williget.

§. 764.

Wie ihm alsdenn die Handlung eines an-

Gesetzt nun, daß die Uebel, welche dieser in dem veränderten Zustande rechtens

dern sittlich zugeeignet wird.

tens zu ertragen hätte, um der natürlichen Verbindung entstünden, in welcher er mit einem andern in seinem veränderten Zustande stände, welcher eben diese böse Handlung begieng, so würden ihm die Uebel sittlich zugeeignet: (§. 763.) weil aber diese um der Handlung, die alsdenn der andere begieng, wirklich geleistet werden; so müsten ihm alsdenn die aus der Handlung des anderen entstehende Uebel sittlich zugeeignet werden, und in so fern also auch die Handlung dieses ihm sittlich zugeeignet werden. (§. 757. 758.)

Auf diese Lehrgründe nun soll die Lehre von der Zurechnung der Adamitischen Sünde und also des Falles gebauet werden. Und man wird deutlich und gründlich sich dadurch überführen können. Ich will also zuerst einen Begrif von der Zurechnung (imputatio) geben, und alsdenn die allgemeinen Gründe auf unseren Fall anwenden.

§. 765.

Was Zurechnung sey? Arten derselben.

Es wird jemanden etwas zugerechnet, wenn ihm dasselbe zugeeignet wird. Dieses nun ist entweder die Handlung selbst, oder die Folgen desselben, oder beydes zugleich. Ist das erste, so wird ihm die Wircklichmachung der Handlung oder etwas geschehenen zugeeignet, und es wird deswegen die Zurechnung des geschehenen genennet. (imputatio facti) Ist das andere, so heist es die Zurechnung

des

des Rechtes. (imputatio iuris) Ist das dritte, so ist es die völlige Zurechnung. (imputatio plena) Wenn nun die Zurechnung des geschehenen erwogen wird, so ist er entweder nur die würckende Ursache, oder sittlicher Urheber, oder beydes zugleich davon gewesen. Ist das erstere, so ist es eine nicht sittliche Zurechnung des geschehenen. Denn es hat alsdenn das geschehene keine Beziehung auf seinen Willen. In anderen Fällen aber wird es eine sittliche Zurechnung des geschehenen. Wird zweytens die Zurechnung des Rechts erwogen, so werden jemand die Folgen des geschehenen zugerechnet, entweder davon er selbst die Wircklichmachung geleistet hat, und dieses wieder entweder sittlich, oder nur als würckende Ursache, oder beydes zugleich, wie es vorher bestimmt worden, oder es ist dieses nicht. Ist nun das erste, so ist es eine Zurechnung dessen, was durch ihn geschehen; (imputatio facti proprii) ist aber das andere, so ist es eine Zurechnung eines fremden geschehenen. (imputatio facti alieni oder auch alterius) Diese Zurechnung eines fremden geschehenen ist entweder nicht sittlich, sondern nur physisch, oder sie ist noch sittlich (§. 757 - 764.)

Wer das Recht der Natur inne hat, wird sehen, daß ich hier den Begrif von der Zurechnung in weitläuftigeren Verstande angegeben habe, als er sonst pflegt gegeben zu werden, aber auch zugleich die Ursachen mercken, warum ich dieses habe thun müssen. In

dem Rechte der Natur siehet man bey der Zurechnung nur auf die Fälle, da etwas, was durch jemanden selbst geschehen ist, zugerechnet werden soll. Und es werden die Fälle dahin gerechnet, die ich bestimmet habe, wenn jemand entweder würckende Ursache, oder sittlicher Urheber, entweder unmittelbar oder mittelbar ist, mithin entweder auch die würckende Ursache des geschehenen ist oder nicht. Und darnach ist auch der Begrif von der Zurechnung eingerichtet. Aber eben dieses giebt alsdenn auch hier bey unserer Lehre die Schwierigkeit: denn werden nach diesem Begriffe alsdenn die Sätze von der Zurechnung bestimmet, so müssen die Aussagen alle besonders werden, daß sie sich auf die Zurechnung eines fremden geschehenen, wovon ich also weder würckende Ursache noch sittlicher Urheber bin, nicht schicken. Und gleichwol haben wir hier den Fall bey der Zurechnung des Falles der ersten Eltern. Wir haben den Fall nicht begangen, wir haben auch den ersten Eltern keine Bewegungs-Gründe darzu gegeben, und sind also weder würckende Ursache, noch sittliche Urheber dieses Falles, und doch soll uns derselbe zugerechnet werden. Dieses ist auch die Ursache, warum ich vorher die Theorie feste gesetzt habe, auf welche sich diese Zurechnung gründet, damit man desto mehr davon versichert werde, und die Möglichkeit und Richtigkeit der bestimmten Begriffe einsehe, als welche sonst, wenn man dieses nicht beobachtet, auch wohl falsch werden können, welches denen nicht unbekannt ist, die eine gute Logic gelernet haben. Man kan bey dieser Gelegenheit eine Art sehen, wie Lehren schwer werden, wenn nemlich die Theorie, womit dieselbe verknüpft werden

sollen,

sollen, zu besonders eingerichtet seyn, daß sie nicht subordiniret werden können, sondern ihm entgegen stehen müssen. Daher man sich eben in denen Wissenschaften, die die lenckenden Begriffe und Sätze liefern, wohl in acht nehmen muß, damit dieser Mangel nicht in ihnen angetroffen werde. Damit man aber sehe, daß es an dem sey, was ich gesaget habe, und daß in dem Rechte der Natur die Begriffe von der Zurechnung so eingerichtet werden, so will ich nur einen und den andern anführen. Der Herr Baron von Wolf giebt in seiner Phil. pract. vniuers. P. I. p. 394. §. 527. diesen Begrif: Imputatio actionis, siue positiuae, siue priuatiuae, dicitur iudicium, *quo agens declaratur caussa libera eius, quod ex actione ipsius* consequitur boni malique vel sibi, vel aliis. Darjes in seinen instit. iurisprudent. uniuers. sagt §. 213. illi, ad cuius voluntatem vel noluntatem existentia vel non existentia facti refertur, factum imputatur. *Declarare itaque aliquem esse auctorem facti, idem est ac imputare.* Aus der vorigen Abhandlung aber wird man sattsam sehen, daß ad voluntatem alicuius referre, und pro auctore declarare quendam, nicht einerley sey, da auch noch auf den Willen jemandes etwas bezogen werden kan, von welchen er nicht Urheber gewesen ist. Eben dieser Darjes giebt auch hernach §. 218. 219. die Begriffe von der imputatione iuris, facti und plena. Und hat dieser darinne die Begriffe gebessert, daß er nicht, wie der sonst gründlich gelehrte Köhler in seinen exercit. Iuris naturae die imputationem per adplicationem legis ad factum erkläret hat. Denn dieses ist, wie §. 225. bewiesen worden, ein actus intermedius inter imputationem facti et iuris. Will man mir schuld geben, daß ich,

dem Gebrauche zu reden zuwider, diese Begriffe gemacht hätte, so kan ich leichte antworten. Ich habe sie nicht ihm zuwider gemacht: denn das ist auch dem Gebrauche zu reden gemäs, daß man sagt, es müsse uns der Fall Adams zugerechnet werden. Ich habe nur die Unbeständigkeit im Reden und die Zweydeutigkeit dadurch gehoben, daß ich einen allgemeineren Begrif von der Zurechnung gesuchet, und darunter die Arten derselben bestimmt habe. Dieses aber ist gar kein Fehler, sondern vielmehr eine Pflicht dessen, der nach Logischen Regeln dencken will.

§. 766.

Was jemanden zugerechnet werden könne, wenn er Urheber des geschehenen ist.

Nun wird sich zeigen lassen, wie jemanden etwas zugerechnet werden könne. Was nemlich jemanden zugeeignet werden kan, das kan ihm zugerechnet werden. (§. 765.) Wir haben aber vorher gesehen, was jemanden zugeeignet werden könne. Und es muß ihm auch dieses mithin, und zwar so zugerechnet werden, wie es vorher bestimmt worden. Daraus ist also klar, was jemanden nicht sittlich zugerechnet werden könne, wenn er nur die würckende Ursache von etwas geschehenen gewesen, (§. 754.) wie auch, was ihm sittlich zuzurechnen, wenn er sittlicher Urheber von etwas geschehenen (§. 755.) endlich wenn er beydes zugleich gewesen ist. (§. 756.) Ich will dieses nicht weitläuftig wiederholen, da es ohnedem die Hauptsache nicht ist, worauf ich bey dieser Abhandlung zu sehen habe.

§. 767.

§. 767.

Wie jemanden fremde Handlungen, deren Urheber er nicht ist, zugerechnet werden können.

Vielmehr müssen wir uns hier bekümmern, wie jemanden das, was von einem andern geschehen ist, und davon derselbe weder würckende Ursache, noch auch ein sittlicher Urheber ist, zugerechnet werden könne. Aber auch dieses wird aus denen festgesetzten Lehrgründen sich nun leichte zeigen lassen. Wenn man nur vor die Zueignung das Zurechnen setzet, (§. 765.) so können folgende Zusätze leichte begriffen werden:

1) Wer mit einem Urheber gewisser Handlungen natürlicher Weise in solcher Verknüpfung stehet, daß die Folgen der Handlungen des Urhebers um dieser natürlichen Verknüpfung ihn treffen müssen, dem müssen diese Folgen der Handlungen des Urhebers, und in so fern auch die Handlungen desselben physisch zugerechnet werden. (§. 757.) Man gehe weiter auf die sittliche Zurechnung dessen, wovon jemand nicht Urheber ist, so müssen folgende Sätze entstehen.

§. 768.

Fortsetzung.

2) Gesetzt, daß jemand, der das Recht hat, verschiedene Sachen so zu verknüpfen, daß so viel gutes dadurch erhalten würde, als nur seyn könte, wüste, daß jemand, wenn er sich in

gewissen Umständen befänd, eine böse Handlung hervorbringen würde, so hat er das Recht, ihn in andere Umstände zu versetzen, in welchen er diese Handlung nicht begehen kan. (§. 759.)

3) Aber schon dadurch wird diesem, der deswegen in veränderte Umstände gesetzt wird, diese Handlung, die er würde begangen haben, sittlich zugerechnet. (§. 760. 758. 765.)

4) Gesetzt nun, daß dieser, welcher eine böse Handlung in anderen Umständen würde begangen haben, und welcher deswegen rechtens von jemand in andere Umstände versetzt worden wär, in denselben gewisse Uebel zu ertragen hätte, so müssen ihm diese Uebel um der Handlung, die er würde sonst haben thun wollen, sittlich zugerechnet werden. (§. 761.)

5) Gesetzt, daß dieser, welcher rechtens in die andern Umstände, um der Handlung, die er sonst würde begangen haben, versetzt worden, vor seine Person eben so viel Uebel deswegen zu ertragen hätte, als wenn er die Handlung selbst begangen hätte, aber dabey doch der Oberherr sähe, daß

er

er dabey dennoch noch mehr gutes erhielt, so hat der Oberherr dennoch das Recht diesen in diese veränderten Umstände zu setzen, und es werden ihm alsdenn auch diese Uebel sittlich zugerechnet. (§. 762.)

6) Gesetzt, daß jemand in diesem veränderten Zustande entweder diese Uebel ertragen, oder gar nicht seyn müste, und er willigte lieber darein, noch zu leben, und die Uebel zu ertragen, so werden ihm auch rechtens und sittlich diese Uebel zugerechnet. (§. 763.)

7) Gesetzt, daß die Uebel, welche dieser in seinem veränderten Zustande rechtens zu ertragen hätte, um der natürlichen Verknüpfung entstünden, in welcher er mit einem andern in diesem Zustande stünde, welcher eben diese böse Handlung begieng, so müsten ihm alsdenn die Uebel dieser Handlung, und in so fern auch die Handlung dieses selbst sittlich zugerechnet werden. (§. 764.)

§. 769.

Nun können wir die Anwendung machen, und zeigen, wie uns der Fall der ersten Eltern sowol physisch als sittlich zugerechnet werden müsse, ob wir gleich

Der Fall der ersten Eltern muß uns physisch zugerechnet werden.

nicht Urheber desselben gewesen sind. Das erstere, daß uns der Fall der ersten Eltern physisch in denen Umständen, in welchen wir sind zugerechnet werden müsse, ist leichte zu erweisen. Wir haben in dem vorhergehenden dritten Capitel umständlich dargethan, wie um der Zeugung halber, durch welche wir mit den ersten Eltern verknüpft sind, die Erbsünde, und also eben die Uebel folgen, welche die ersten Eltern um des Falles halber zu ertragen hatten. (§. 732.) Nach diesen Umständen also, da wir von diesen verderbten Eltern abstammen, kan es natürlicher Weise nicht anders seyn, als daß uns diese übelen Folgen ihres Falles treffen müssen. Folglich müssen uns auch diese Folgen des Falles, und in so fern der Fall der ersten Eltern physisch zugerechnet werden. (§. 767.)

§. 770.

Wie es mit der sittlichen Zurechnung des Falles beschaffen.

Mit dieser physischen Zurechnung der Folgen des Falles der ersten Eltern hat es so grose Schwierigkeit nicht, denn man begreift leichte, wie durch die Zeugung die Folgen des Falles uns treffen müssen. Aber die sittliche Zurechnung hat mehrere Schwierigkeit verursachet, davon ich auch (§. 765.) die Quellen schon entdecket habe. Man hat verschiedenes zum Beweise dieser sittlichen Zurechnung angeführet. Man hat die ersten Eltern, als das Haupt eines zwischen uns und ihm errichteten Bun-

des

des oder auch eines zwischen GOtt und ihnen im Namen aller Menschen errichteten Bundes vorgestellet. Man hat sich darauf eingelassen, daß die ersten Eltern das gantze menschliche Geschlechte vorgestellet, und im Namen aller gehandelt hätten. Man hat sich auch darauf berufen, daß wir alle eben so würden, wie sie, gefallen seyn, wenn wir unter den Baume gestanden hätten. Allein, weil man dieses nicht genugsam allezeit erhärtet hat, so haben andere noch immer etwas gefunden, welches sie mit grosem Scheine haben einwenden können. Sie sagen: wer hat es Adam und Eva geheisen, daß sie fallen sollen? wir nicht! wie kan er im Namen unserer gehandelt haben? wer sagt es, daß wir eben so würden, wie sie, gefallen seyn: das hätten wir wol bleiben gelassen. Und dergleichen Einwendungen werden mehr gemacht. Der gründlich gelehrte Reusch hat meiner Meynung nach in seiner introduct. ad Theol. reuelatam p. 651. seqq. die Sache am gründlichsten entschieden. Ich habe nur gesucht, die Sache weiter auseinander zu setzen, damit man desto mehr von dieser sonst verwickelten Sache Deutlichkeit und Gewisheit erhalte. Lasset uns also die Anwendung davon weiter machen.

§. 771.

Wie die Menschen können in dieser Welt wircklich werden.

Daß das menschliche Geschlechte und dessen Erhaltung mit zu der Erhaltung der besten Welt gehöre, ist schon daraus gewis, weil die Men-

schen wircklich sind und werden. Denn nur dasjenige hat GOtt hervorgebracht, nur dasjenige erhält er, nur darauf gehet seine gantze Regierung, damit die beste Welt erhalten würde, und was also nicht zu dieser gehöret, leistet auch GOTT nicht wircklich in dieser Welt. Wenn also diese Menschen, die wircklich in dieser Welt werden, zu der Erhaltung der besten Welt unentbehrlich sind, so lassen sich zweene Hauptfälle gedencken, wie sie GOtt hätte wircklich leisten können, entweder er hätte sie alle unmittelbar auf einmal wircklich gemacht, oder sie entstehen nach und nach vermittelst der Zeugung. Wenn wir also Gründe entdecken werden, warum sie GOtt nicht auf einmal durch ein Wunderweck wircklich gemacht habe, so wissen wir, warum sie durch die Zeugung nach und nach entstehen, und folglich auch die Uebel des Falles zu ertragen haben. Noch mehr! sind diese Gründe so beschaffen, daß diese Folgen und Fall der ersten Eltern auf ihren Willen eine Beziehung haben, so wissen wir auch, warum ihnen sittlich die Folgen des Falles zugerechnet werden. (§. 758.)

§. 772.

Allgemeine Ursache, warum die Menschen von GOtt nicht alle

Ueberhaupt lässet sich schon daraus begreifen, daß GOtt nicht alle Menschen auf einmal zur Wircklichkeit gebracht habe, weil es zur Erhaltung der besten

Welt

Welt nicht dienlich gewesen ist. Denn dieses ist auser allen Streit, daß, wenn es zur besten Welt gehöret hätte, daß GOtt alle Menschen auf einmal wunderthätig wircklich machte, so hätte es GOtt auch gewis geleistet. Aber eben deswegen, weil er es nicht gethan, sondern den andern Weg, wie die Menschen wircklich werden, erwählet hat, lässet sich sicher schliessen, daß nicht die wunderthätige Erschaffung aller Menschen auf einmal, sondern ihr Entstehen durch die Zeugung zur besten Welt gehöre. Und daher hat auch jenes von GOtt nicht geleistet werden können, wenn er seinen Vollkommenheiten gemäs hat handeln wollen. auf einmal hervorgebracht worden sind.

§. 773.

Dieser angeführte Grund ist zu allgemein, und kan daraus noch nicht gewiesen werden, wie sich der Fall auf den Willen aller derer durch die Zeugung zu entstehenden Menschen in der Welt beziehe. Wir wollen also der Sache noch etwas genauer nachdencken. Wir haben so viel in der Lehre von dem Ebenbilde GOttes, nach welchen die ersten Eltern erschaffen waren, gesehen, daß GOtt die ersten Eltern so vollkommen erschaffen, und in einen so vollkommenen Zustand gesetzt habe, als nur in der Welt möglich gewesen ist. Gesetzt also, daß GOTT alle die andere durch die Zeugung zu entstehenden Menschen erschaffen hätte, so hätte er sie deswegen nicht vollkommener erschaf- Genauere Gründe davon.

schaffen, und in einen vollkommeneren Zustand versetzen können, als die ersten Eltern, sondern, wenn auch GOtt bey allen erschaffenen Menschen die höchste bey ihnen in der Welt zu erhaltende Vollkommenheit hätte erhalten wollen, so hätte er sie in eben solche Zustände zu versetzen gehabt, als die ersten Eltern versetzt wurden. Nun aber wolten die ersten Eltern dennoch den Fall bey aller dieser Vollkommenheit, folglich würden auch die andern Menschen, die erschaffen worden wären, auf gleiche Art den Fall gewolt haben.

Auf diese Art lässet sich zeigen, daß alle die andern Menschen eben den Fall würden gewollt und begangen haben. Denn wären sie in eben so vollkommenen Zustande gewesen, als die ersten Eltern, so hätte aus einerley Zustande auch einerley erhalten werden müssen. Wären sie nicht so vollkommen gewesen, so ist der Schluß von dem Grössern zum Kleinern leichte. Hätte es nemlich bey der grössern Vollkommenheit der ersten Eltern nicht vermieden werden können, daß sie nicht gefallen wären, so würde dieses noch weniger bey denen zu vermeiden gewesen seyn, die weniger Vollkommenheit noch als die ersten Eltern gehabt hätten.

§. 774.

Fortsetzung. Man kan sich von eben diesem Satze noch auf folgende Art versichern.

1) Gesetzt, daß verschiedene dieser Menschen nicht hätten fallen sollen, welche GOTT gleich

gleich erschaffen hätte, so hätte GOtt dieses gewis voraus gesehen. Dadurch aber, daß diese nicht gefallen wären, auch also der Erbsünde nicht unterworfen gewesen wären, wären unstreitig viele Vollkommenheiten mehr in dieser Welt erhalten, und vielen Uebeln vorgebeuget worden. Da nun aber GOtt in dieser Welt so viel Vollkommenheit zu erhalten suchet, als nur in derselben zu erhalten möglich ist, so würde GOTT unstreitig die Art die Menschen hervorzubringen, erwählt haben, wodurch grössere Vollkommenheit in der Welt erhalten würde. Dieses aber wär, wenn sie erschaffen worden wären, und nicht durch die Zeugung der Erbsünde unterworfen würden. Folglich würde sie GOtt auch erschaffen haben. Da aber dieses nicht geschehen ist, so muß GOtt auch gesehen haben, daß diese Menschen alle, eben wie die ersten Eltern, würden den Fall gewolt haben, und gefallen seyn.

2) Gesetzt, daß GOtt gesehen hätte, daß verschiedene unter den Menschen nicht fallen würden, so wär es auch der Gütigkeit und Weisheit, folglich der Gerechtigkeit GOttes gemäs gewesen, diese in solche Zustände zu versetzen, die dieser rechtschaffenen Beschaffenheit derselben gemäs gewesen wären. Folglich hätte er

sie

sie nicht in solche natürliche Zustände versetzen können, in welchen sie alle die Uebel zu ertragen haben, welche der Fall nach sich ziehet. Da nun dieses durch die Erbsünde, welche durch die Zeugung natürlicher Weise fortgepflantzet wird, geschiehet: (§. 769.) so hätte er sie auch nicht durch die Zeugung entstehen lassen können, folglich würde er sie erschaffen haben. (§. 771.) Da nun aber dieses nicht geschehen ist, so muß GOTT gesehen haben, daß alle Menschen den Fall wollen würden.

§. 775.

Warum GOtt die Menschen nicht alle erschaffen, sondern durch die Zeugung entstehen lassen.

Es ist also gewis, daß die Menschen alle, wenn sie auch von GOtt unmittelbar wären zugleich hervorgebracht worden, würden gefallen seyn. (§. 773. 774.) Nun fragt sich also, wie dabey bey der Hervorbringung dieser Menschen sich GOtt seinen Vollkommenheiten gemäs zu verhalten gehabt habe? und da ist nun leichte zu zeigen, daß er den Weg, die Menschen durch die Zeugung entstehen zu lassen, zu erwählen gehabt habe: es kan dieses auf folgende Art erwiesen werden.

1) Wenn GOtt die Menschen alle unmittelbar erschaffen, so wären so viel Wunderwercke in der Welt mehr geleistet worden, als Menschen natürlicher Weise durch die Zeugung ent-

entstehen. Gleichwol aber würde dadurch keine grössere Vollkommenheit erhalten worden seyn, weil sie alle gefallen seyn würden. Da nun aber GOtt seinen Vollkommenheiten gemäs die Wunderwercke nicht ohne Noth häufen kan, am wenigsten alsdenn, wenn dadurch nichts bessers in der Welt erhalten wird, so kan GOtt auch nicht die Menschen, welche natürlich erzeuget werden können, durch Wunderwercke hervorgebracht haben.

2) Ja was noch mehr! es würden dadurch mehr Uebel in der Welt erhalten worden seyn: und dieses ist aus diesem Grunde klar:

a) Wenn alle die Menschen zugleich erschaffen wären, so hätten sie zugleich die Uebel zu ertragen gehabt, die dem Falle folgeten, folglich würden sie zugleich der Sünde unterworfen gewesen seyn, und Böses gethan haben.

b) Es würde mithin, da der natürliche Tod eine Folge davon ist, (§. 741.) das menschliche Geschlechte zugleich, oder doch bald auf einander ausgestorben seyn, und nicht erhalten werden können, als es nun durch die Zeugung geschiehet. Da nun aber diese Fortdauer des menschlichen Geschlechtes zur besten Welt gehöret: (§. 771.) so würden durch diese Wun-

der-

derwercke vielmehr Uebel in dieser Welt entstanden seyn, als etwas Gutes dadurch erhalten werden. Folglich kan GOtt diese Wunderwercke nicht leisten, sondern hat seinen Vollkommenheiten gemäs den Weg der Zeugung zu erwählen gehabt.

§. 776.

GOtt hat das Recht gehabt die Menschen durch die Zeugung entstehen zu lassen.

Daß GOtt der allerhöchste Monarche seyn, und also das höchste Recht habe, die Dinge dieser Welt so zu verknüpfen, wie dadurch das beste in der Welt erhalten werde, ist schon aus der natürlichen Gottesgelahrheit bekannt. Nun aber hat GOtt gesehen, daß alle Nachkommen der ersten Eltern, wenn er sie würde zugleich erschaffen haben, eben sowol würden den Fall gewolt haben, (§. 773. 774.) und daß dadurch gar mehr Uebel in der Welt entstehen würden, als wenn sie durch die Zeugung entstehen; (§. 775.) folglich hat GOTT das Recht sie in andere Umstände zu versetzen, in welchen sie diesen Fall nicht begehen können. (§. 768. no. 2.) Dieses aber ist der andere Zustand, in welchem sie durch die Zeugung entstehen; (§. 771.) folglich hat GOtt das Recht gehabt, die Menschen in den durch die Zeugung zu erhaltenden Zustand zu versetzen.

§. 777.

§. 777.

Weil also GOtt gesehen hat, daß die Menschen fallen würden, wenn er sie auch alle unmittelbar hervorbrächte: (§. 773. 774.) so hat er sie seinen Vollkommenheiten gemäs (§. 775.) rechtens (§. 776.) in diesen andern Zustand versetzt, der durch die Zeugung erhalten wird. Da nun aber alsdenn dieser deswegen veränderte Zustand jemanden sittlich zugerechnet werden muß: (§. 768. no. 3.) so muß es denen Menschen sittlich zugerechnet werden, daß GOtt sie in diesen Zustand versetzet, den sie durch die Zeugung erhalten.

Dieser durch die Zeugung zu erhaltende Zustand wird den Menschen sittlich zugerechnet um des Falles, den sie begangen haben würden.

Und da nun dieses, daß die Menschen von GOtt in diesen Zustand versetzt werden, rechtens, und den göttlichen Vollkommenheiten gemäs geschiehet, (§. 773. 774.) so ist auch diese sittliche Zurechnung gerecht und wahr, und den göttlichen Vollkommenheiten anständig.

§. 778.

Es sind die Menschen rechtens von GOtt in diesen Zustand, der durch die Zeugung erhalten wird, gesetzt worden, (§. 776.) und es muß derselbe ihnen sittlich zugerechnet werden. (§. 777.) Durch diese Zeugung aber kommen die Menschen in einen Zustand, da sie die Erbsünde drücket, (§. 769.) und also Uebel, und zwar eben die Uebel, welche mit dem Falle verknüpft waren, zu ertragen haben; (§. 732.) folglich müssen denen Menschen auch die

Die Uebel und Erbsünde müssen ihnen sittlich zugerechnet werden.

aus diesem Zustande ihnen entstehende Uebel und die Erbsünde sittlich zugerechnet werden. (§. 768. no. 4. 5.)

Ob also gleich in Betrachtung der Uebel, die sie zu ertragen haben, kein Unterschied ist, sondern sie eben so beschaffen, als wenn sie gefallen wären, so würde doch anderweitig mehr Uebel in der Welt erhalten, wenn sie alle erschaffen worden wären, als wenn sie durch die Zeugung entstünden, und es war daher dieses letztere noch besser (§. 775.); daher hat GOTT auch rechtens sie lieber diese Uebel ertragen lassen, als daß er sie hätte zugleich erschaffen sollen. Und dieses stimmt mit den göttlichen Vollkommenheiten um so vielmehr überein, da er ihnen in diesem Zustande doch das Mittel wieder durch die Gnade wunderthätig leistet, wodurch sie wieder aus ihrem Verderben gerissen, und ihrer Unglückseligkeit entzogen werden können.

§. 779.

Daß der Fall der ersten Eltern den Nachkommen in Betrachtung seiner Folgen sittlich zuzurechnen sey.

Die Nachkommen Adams haben also die Uebel, welche durch die Zeugung denselben entstehen, und also die Erbsünde rechtens zu ertragen, und es müssen ihnen dieselben sittlich zugerechnet werden; (§. 778.) es entstehen ihnen aber dieselbe um der natürlichen Verknüpfung, die sie mit den ersten gefallenen Eltern haben, als von welchen sie durch die Zeugung abstammen; folglich müssen auch denen Nachkommen Adams die Uebel des Falles der ersten Eltern

und

und in so fern auch der Fall der ersten Eltern sittlich zugerechnet werden. (§. 768. no. 7.)

§. 780.

Es ist also gewis, daß die Nachkommen Adams diese Uebel, welche durch die Zeugung erhalten werden, rechtens zu ertragen hatten, und daß ihnen der Fall der ersten Eltern sittlich zugerechnet werden müsse. (§. 779.) Nun waren also zweene Fälle auf Seiten der Menschen zu gedencken: entweder sie musten wollen diese Uebel ertragen, und so auf der Welt ihr Leben erhalten, oder sie musten gar nicht zu leben wünschen. Das letztere will kein Mensch, wenn er nicht rasend gedacht wird. Wir finden dieses jetzt durch die Erfahrung, da die Menschen die Uebel ertragen. Sie wünschen noch lieber bey diesen Uebeln zu leben, als gar nicht zu seyn. Folglich muß auch dieses GOtt voraus gesehen haben, daß die Nachkommen Adams die Uebel ertragen und so ihr Leben erhalten wolten. Da also GOtt voraus gesehen hat, daß sie in die Ertragung dieser Uebel willigen würden, die sie rechtens zu ertragen hatten; so sind also auch die Menschen mit ihrer Bewilligung diesen Uebeln unterworfen worden. Folglich werden ihnen auch deswegen diese Uebel rechtens und sittlich wieder zugerechnet. (§. 768. no. 6.)

Die Menschen sind mit ihrer Bewilligung diesen Uebeln unterworfen worden.

Man siehet ohne mein Erinnern, daß ich hier auf eine präsumirte Einwilligung (consensum praesumtum) mich berufe. Ich weiß wohl, daß einige sich wider dieselbe setzen. Besonders hat der scharfsinnige Daries in seinen instit. Iurispr. vniuers. §. 401. sich scharfsinnig dargegen eingelassen. Allein es kan gar wol die Lehre von dieser Einwilligung gerettet werden. Es muß dieses aber bey der Abhandlung des Rechtes der Natur geschehen. Ich kan daher hier gar wohl mich dieser Arbeit entziehen: weil es in dem Falle, der hier angeführet ist, selbst von denen, welche sich wider denselben setzen, nicht geleugnet wird. Diese sehen auf das äuserliche Gerichte, mit welchen ich hier nichts zu thun habe.

§. 781.

Daß GOtt um der mittleren Erkänntnis willen den Menschen diesen Fall zurechne.

Ich glaube nun gründlich und deutlich dargethan zu haben, daß und wie uns der Fall der ersten Eltern physisch und sittlich zugerechnet werden müsse. Man findet aber hier eine Probe davon, daß GOtt um seiner so genannten mittleren Erkänntnis jemand etwas zurechne: Denn deswegen, weil GOtt nach dieser Erkänntnis sahe, daß vielmehr Uebel als etwas besseres in der Welt erhalten würde, wenn er die Menschen zugleich erschaffen würde, versetzte er sie in diesen veränderten Zustand. (§. 775. 776. seqq.) Da nun die Erkänntnis, vermöge welcher GOtt weiß, was unter einer gewissen Bedingung geschehen würde, wenn sie wircklich würde, die mittlere Erkänntnis (cognitio media) genennet wird, so wer-

werden die Menschen um dieser mittleren Erkänntnis GOttes in diesen anderen Zustand gesetzet, und um derselben ihnen die Uebel, die sie in selbigem zu ertragen haben, sittlich zugerechnet. (§. 779.) Es ist aber bekannt, daß diese Lehre Schwierigkeiten unterworfen gewesen ist. Ich will also bey dieser Gelegenheit die Sache genauer bestimmen, so daß diese Schwierigkeiten leichte gehoben werden können. Und eben dieses wird bestätigen, wie fruchtbar die Lehrgründe sind, die ich in dieser Abhandlung sorgfältig aus einander gesetzt habe.

Auch die heilige Schrift stimmt damit überein, daß GOtt um der mitleren Erkänntnis halber etwas zurechne. So wird dem Paulo in der Entzückung von dem HErrn gesagt: **Eile, und mache dich behende von Jerusalem hinaus, denn sie werden nicht aufnehmen dein Zeugnis von mir.** Ap. Gesch. 22, 18. Paulus solte also jetzo von JEsu nicht in Jerusalem zeugen: warum? weil GOtt vorher sahe, daß, wenn es auch geschehen, und er von JEsu zeugen würde, sie dennoch dasselbe nicht aufnehmen würden. Um dieser mitleren Erkänntnis halber wird ihnen also die Lehre Pauli von JESU entzogen, und also diesen ihr verstockter Sinn zugerechnet. So finden wir auch Luc. 10, 13. einen Ort, der dieses bestätiget. Es heist: Wehe dir Chorazim; wehe dir Bethsaida; **denn wären solche Thaten zu Tyro und Sidon geschehen, die bey euch geschehen sind, sie hätten vor Zeiten im Sacke und in der Asche gesessen,**

und Busse gethan. Doch es wird Tyro und Sidon erträglicher ergehen am Gerichte denn euch. Welchen Ort auch Reusch in seiner introd. ad Theol. reuel. §. 355. von einer erzwungenen Erklärung des Episcopius rettet. Es wird aber hier wieder versichert, daß es Tyro und Sidon erträglicher ergehen soll am Tage des Gerichtes, als es Chorazim und Bethsaida gehen werde, und zwar deswegen: weil sie würden wahrhaftig Busse gethan haben, wenn sie solche Wunder als jene gesehen hätten: also wieder um der mitleren Erkänntnis Gottes halber wird ihnen etwas zugerechnet. Es ist also auch nach der heiligen Schrift richtig, daß GOtt um der mitleren Erkänntnis halber den Menschen etwas zurechne. Aber eben dieser letztere Ort zeiget auch offenbar, daß dieser Satz genauer bestimmt werden müsse, wenn man nicht in Zweifel verfallen will. Denn in demselben wird uns versichert, daß GOtt erkannt habe, daß, wenn zu Tyro und Sidon solche Wunder geschehen wären, als zu Chorazim und Bethsaida geschehen sind, sie wircklich Busse würden gethan haben. Und doch hat ihnen GOtt diese Wunder nicht geleistet, und also ist in so fern diese ihre Gemüths-Beschoffenheit ihnen nicht zugerechnet worden, daß ihnen auch die Wunder hätten geleistet werden sollen, um welcher sie sich zur Busse bequemet hätten. Dieses versichert uns nun schon, daß GOtt nicht auf alle zu gedenckende Art um der mitleren Erkänntnis etwas zurechne. Es muß also genauer bestimmt werden, wie um dieser mitleren Erkänntnis etwas zugerechnet werden müsse und dieses ist es, was ich hier noch untersuchen will.

§. 782.

§. 782.

So viel ist gewis, daß GOtt alles dasjenige auf eine solche Art gegen seine Creaturen leistet, was, und wie es zur Erhaltung der besten Welt erfordert wird. Und eben deswegen hatte er diese Welt so eingerichtet, daß die Creaturen sich in solche Zustände versetzen, und ihnen das zugeeignet werden konte, als es zur besten Welt erfordert wurde. Diese Zustände der Creaturen, die sie haben, kommen ihnen nicht schlechterdings nothwendig zu, sondern sie hätten auch in andern Zuständen seyn können. Da aber GOTT gesehen, daß, wenn gewisse Creaturen von ihm in andere Zustände versetzt würden, als er es nach ihrer Beschaffenheit in dieser Welt geleistet hat, nicht die beste Welt erhalten würde; so werden nach dieser mittleren Erkänntnis GOttes denen Creaturen, und folglich auch denen Menschen die Zustände zugeeignet, welche nach ihrer Beschaffenheit zur Erhaltung des besten in der Welt erfordert werden.

Wie überhaupt um der mittleren Erkänntnis GOttes den Menschen gewisse Zustände zugeeignet werden.

§. 783.

Wenn GOtt nun also sähe, daß die Menschen, wenn er sie in einen andern Zustand versetzte, etwas wollen würden, welches zur Erhaltung der besten Welt nicht gehörete, sondern derselben zuwider wär, so müste GOtt sie deswegen in diesen zur besten Welt nicht gehörigen Zustand nicht versetzen, sondern sie in einen

Wie der Zustand, in welchen die Menschen von GOtt gesetzt werden, ihnen sittlich zugerechnet wird.

solchen bringen, in welchem sie sich so zu verhalten haben, wie es noch mit der besten Welt bestehen kan. (§. 782.) Aber es wird ihnen alsdenn auch schon um der mittleren Erkänntnis GOttes dieser Zustand, in welchen sie versetzt werden, sittlich zugerechnet. (§. 768. no. 3.)

§. 784.

Wie sich GOtt verhält bey der Zurechnung derer, die gutes thun.

Nun fragt sichs, wie verhalten sich die Menschen in dem Zustande, in welchem sie sich der göttlichen Einrichtung nach befinden? wenn sie z. B. an einem gewissen Orte zu gewisser Zeit gebohren werden, thun sie auch dasjenige, was sie dieser ihrer Natur und Zustande gemäs zur Erhaltung des besten thun könten, oder nicht. Ist das erste, so leistet ihnen GOTT auch die Folgen dieses ihres guten Verhaltens. Und GOtt wird dabey die Hinderniße, die sie sowol an diesem guten Verhalten, als auch an der Zueignung dieser guten Folgen hindern könten, um seiner mittleren Erkänntnis, so viel als es möglich ist, wenn die beste Welt erhalten werden soll, wegräumen, und deswegen um dieser mittleren Erkänntnis wieder eine solche Einrichtung machen, daß dieses zur besten Welt erforderliche nicht gehindert würde; das gute also, das diese geniesen, indem ihnen auch die Hinderniße, welche sonst wohl sich ihnen entgegen segen könten, wenn GOtt nicht eine solche

Ein=

Einrichtung in dieser Welt veranstaltet hätte, gehoben werden, rechnet ihnen GOtt alsdenn sittlich zu. (§. 768. no. 3.)

§. 785.

Gesetzt aber, daß die Menschen, wie auch andere Creaturen in diesem Zustande, in welchem sie der göttlichen Einrichtung nach sich befinden, dennoch nicht dasjenige leisten, welches sie ihrer Natur und Zustande gemäs zur Erhaltung des besten leisten solten, so siehet GOtt entweder, daß sie, wenn GOTT ein Mittel, welches ihnen und der Erhaltung des besten in der Welt anständig ist, hervorbrächte, sie dieses Mittel anwenden würden, oder er siehet, daß dieses nicht geschehen würde. Wär das leztere, so könte GOtt seiner Weisheit gemäs nicht vergeblich dieses Mittel leisten, sondern es müste ihnen zugerechnet werden, daß sie ihrem Verderben überlassen würden, weil sie schuld daran sind, daß ihnen zu ihrer Wohlfahrt nicht das Mittel geleistet würde. Und so verhielt es sich mit denen Teufeln, welchen GOtt nicht wunderthätig das Mittel zur Wiederherstellung ihrer Wohlfahrt leistete, weil er sahe, daß sie dasselbe nicht anwenden würden. (§. 711.)

Wie sich GOtt in der Zurechnung gegen die halsstarrigen Bösen verhält, die die Mittel nicht ergreifen, die er geben würde.

§. 786.

Denen Menschen aber, die sich auch durch den Fall in einen solchen Zustand versetzt hatten,

Wie sich GOtt nach seiner mitt-

leren Erkänntnis gegen die Menschen in Leistung des Gnaden-Mittels verhält.

ten, welcher der Erhaltung des besten, und ihrer Wohlfahrt nicht gemäs war, leistete GOtt das Gnaden-Mittel, weil er sahe, daß viele derselben sich dessen gehörig bedienen würden. (§. 182.) Daher siehet man schon, wie um der mittleren Erkänntnis GOTTes denen Menschen diese Leistung dieses Gnaden-Mittels zugerechnet wird: Denn da GOtt sahe, daß, wenn er dieses nicht leisten würde, alle Menschen ihrem Verderben entgegen eilen müsten, und also dadurch viele Uebel in die Welt kämen, welche noch vermieden werden, wenn GOtt dieses Mittel leistet, und von vielen ergriffen wird, so hat GOTT deswegen dasselbe geleistet, und um dieser mittleren Erkänntnis GOttes halber wird denen Menschen der Weg zu ihrer Wohlfahrt wieder eröfnet, und also durch diese ihnen zugerechnete Mittel die Möglichkeit wieder zu ihrer Wohlfahrt zu gelangen, zugerechnet. (§. 765.) Wie auch die Anwendung desselben auf alle den göttlichen Vollkommenheiten, ihrer Natur, und der Natur der besten Welt gemäse Art besorget. (§. 187.)

§. 787.

Wie sich GOtt gegen die verhält, welche den Vollkommenheiten GOttes gegen

Wir finden aber, daß nicht alle Menschen dieses von GOtt ihnen geleistete Gnaden-Mittel ergreifen, sondern, daß sich viele der Gnade GOttes widersetzen. GOtt hat also auch voraus gesehen, welche Menschen diese ihnen gelei-

leistete Gnade seinen Vollkommenheiten gemäs ergreifen würden, und welche dieses nicht thun würden. Was die ersterern anbetrift, so hat er deswegen sie in solche Zustände versetzt, in welchen sie seinen Vollkommenheiten gemäs diese Gnade sich zueignen können. Es geschehe nun dieses nach der Ordnung des Heils ordentlicher oder auserordentlicher Weise, so geschiehet es doch allezeit auf solche Art, wie es den Vollkommenheiten GOttes, der Natur dieser Menschen, und der Erhaltung des besten in dieser Welt gemäs ist. Denn auf eine gegenseitige Weise kan GOtt diese Anwendung der Gnade nicht besorgen. (§. 162. 139.) Dieses aber, daß GOtt diese Menschen in solche Zustände versetzt, in welchen sie den göttlichen Vollkommenheiten gemäs die ihnen entweder ordentlich oder auserordentlich geleistete Anwendung der Gnade ergreifen, muß ihnen alsdenn nach der mittleren Erkänntnis GOttes, da er erkannt, daß sie sonst sie nicht ergreifen würden, wenn sie nicht in diese Zustände versetzt würden, zugerechnet werden. (§. 765. 781.)

mäs die Gnade ergreifen.

§. 788.

Bey denen aber, welche auf einen den göttlichen Vollkommenheiten und der Erhaltung des besten in dieser Welt gemäse Art diese Gnade nicht ergreifen, können

Wie sich GOtt bey denen verhält, welche die Gnade, seinen Vollkom-

menheiten gemäs nicht ergreifen.

nen sich folgende Fälle äusern. GOtt hat entweder gesehen, daß sie auch bey aller sowol ordentlich als auserordentlich veranstalteten Anwendung dieser Gnade dennoch dieselbe nicht ergreifen würden, oder er hat gesehen, daß sie zwar bey der ordentlichen Anwendung der Gnade sie nicht ergreifen würden, aber noch wol sich zu derselben bequemen würden, wenn GOtt auserordentlich die Anwendung derselben veranstaltete. Ist das erstere, so siehet GOtt entweder, daß dadurch, daß ihnen diese auserordentliche Anwendung so viel es nur seinen Vollkommenheiten gemäs geschehen kan, doch erhalten würde, daß andere dieselbe ergreifen, wie es zur Erhaltung des besten erfordert würde, ob sie gleich sich derselben widersetzten, oder er sichet, daß dieses nicht wär. In dem letzten Falle könte GOTT nicht die auserordentliche Anwendung besorgen, weil es vergeblich geschähe. In dem ersten aber könte es geschehen, weil dadurch doch andere zur Gnade bekehret würden, wie es die Erhaltung des besten erforderte. Dieser Fall äuserte sich bey den Juden. Die meisten derselben blieben bey aller Lehre und Wundern Christi, und also bey der auserordentlichen Anwendung der Gnade verstockt, aber weil doch dabey sowol einige Juden, wie auch viele Heyden gerettet wurden, so leistete der Heyland dennoch diese auserordentliche Anwendung. Dabey aber siehet man von selbst, daß eine so grose Bosheit, welche alle

or-

ordentliche und auserordentliche von GOTT veranstaltete Anwendung verachtet, desto härtere Strafen verdienet, und diese werden auch denen Juden angedrohet.

§. 789.

Fortsetzung. Gesetzt aber, daß GOtt vorher sähe, daß gewisse Menschen durch die ordentliche Anwendung der Ordnung des Heils nicht sich zur Gnade bequemen würden, welche aber noch bey einer auserordentlichen Veranstaltung dieser Anwendung dieselbe ergreifen würden; so kan hier der Fall nicht erwogen werden, da es zur Erhaltung des besten erfordert würde, daß diese zur Gnade bekehret würden. Denn alsdenn wär es den Vollkommenheiten GOttes gemäs diese auserordentliche Anwendung der Gnade zu besorgen, (§. 787.) wie es dem Paulus geschahe. Es kömmt hier also darauf an, daß eine auserordentliche Anwendung der Gnade nicht zu dieser besten Welt gehörete, indem auf andern Seiten wieder mehr Unvollkommenheiten in die Welt kämen. Aber alsdenn kan auch GOTT dieselbe nicht veranstalten, weil GOtt nichts, was seinen Vollkommenheiten, und also der Erhaltung des besten zuwider ist, leisten kan. Aber man siehet auch daraus, daß alsdenn die Bosheit dieser nicht so gros seyn kan, als derer, welche auch bey aller auserordentlich veranstalteten Anwendung der Gnade dennoch derselben widerstehen. Und daher

muß

muß GOtt um der mittleren Erkänntnis halber, vermöge welcher er erkannt, daß ihre Bosheit so gros nicht ist, daß sie auch bey der auserordentlich veranstalteten Anwendung der Gnade dieselbe verachten solten, auch ihre unregelmäsige Handlung nicht so sehr zur Strafe ihnen zurechnen, als denen, bey welchen diese grössere Bosheit angetroffen wird.

So geschiehet es, daß es denen damaligen Einwohnern zu Tyro und Sidon nicht so starck zugerechnet wird, daß sie durch die ordentliche Anwendung der Heils-Ordnung sich nicht zur Ergreifung der Gnade bequemet haben, als es denen zu Chorazim und Bethsaida zugerechnet wird, welche auch bey denen Wundern, und also bey der auserordentlich veranstalteten Anwendung dieser Gnade sich nicht bewegen liesen. Hätte es nun den göttlichen Vollkommenheiten, und mithin der Erhaltung des besten in dieser Welt gemäs geschehen können, daß er auch diesen Einwohnern zu Tyro und Sidon diese Wunder leistete, so würde er auch dieselbe geleistet haben: aber da dieses nicht war, so sind sie deswegen ihnen nicht geleistet worden. Und daher giebt dieses nun keinen Zweifel gegen die aus der mitleren Erkänntnis GOttes zu entstehende Zurechnung, sondern es muß nach derselben vielmehr dieses alsdenn geschehen.

Des anderen Theils, anderen Abschnittes, anderer Abtheilung, Fünftes Capitel,

in welchem von dem Mangel der natürlichen Kräfte zur Beförderung der Wohlfahrt der gefallenen Menschen gehandelt wird.

§. 790.

Wir haben bis hieher gesehen, wie elend unsere ersten Eltern durch den Fall geworden sind. Es ist auch gezeigt worden, daß und wie dieses Verderben auf die Nachkommen Adams fortgepflantzet, und ihnen physisch und sittlich zugerechnet werden müsse. Eben daraus wird sich nun leichte zeigen lassen, wie unvermögend wir sind in diesem natürlichen Zustande durch unsere Kräfte unsere wahre Wohlfahrt zu erhalten. Damit wir in dem folgenden Abschnitte desto gewisser auf die Gnade uns berufen können, welche den Mangel dieser Kräfte wieder ersetzet. Wer aber nur etwas von der Kirchen-Geschichte weiß, dem kan auch nicht unbekannt seyn, daß diese Lehre von je her streitig gewesen ist. Schon die Benennung hat Zweydeutigkeiten erreget, wenn man sie das freye Willkühr, (liberum arbitrium) oder das knechtische Willkühr (seruum arbitrium) genen-

Verknüpfung des vorigen mit dem folgenden.

genennet hat. Daher man lieber der Sache die Benennung giebt, daß von den natürlichen Kräften der Menschen nach dem Falle geredet werden soll. Da es aber hier meine Absicht nicht ist, mich in diese historischen Umstände einzulassen, oder eine Wiederlegung wider die irrenden zu liefern, so will ich auch davon hier nicht weiter reden, sondern die Sache selber erwegen. Wer weitere Nachricht davon verlangt, findet eine gute Anleitung darzu, in des *Buddei* instit. Theol. dogm. L. III. C. 2. §. 35.

§. 791.

Was hier abgehandelt werden müsse.

Soll also gründlich und deutlich der Mangel unserer natürlichen Kräfte nach dem Falle zur Erhaltung unserer Wohlfahrt erwogen werden, so ist nöthig, daß wir wissen,

1) was gehöret denn eigentlich zu unserer wahren Wohlfahrt? Fürwahr, man merckt es nur gar zu sehr, daß diejenigen, welche sich schon selbst glauben helfen zu können, noch nicht recht wissen, was zu ihrem Frieden dienet. Und was ist es Wunder, wenn man sich alsdenn einbildet, selbst seine Wohlfahrt bereiten zu können, wenn man sie in etwas setzet, worinne sie doch nicht bestehet.

2) Was wird erfordert, wenn diese Wohlfahrt erhalten werden soll?

3) Wie

3) Wie befinden sich nun die Menschen nach dem Falle? sind sie im Stande durch den Gebrauch ihrer natürlichen Kräfte dieselbe zu erhalten, oder nicht? Und da wird sich mehr als zu viel zeigen, daß sie blind, unverständig, ohnmächtig sind, wenn es auf ihre wahre zu erhaltende Wohlfahrt ankömmt.

§. 792.

Was überhaupt zur Wohlfahrt des Menschen erfordert wird.

Daß überhaupt die Wohlfahrt eines Menschen in einem ungehinderten Fortgange zu wahren Vollkommenheiten desselben bestehe, ist theils bekannt, theils auch oben schon bemercket worden. Daraus aber folgt unmittelbar, daß zur Erhaltung der wahren Wohlfahrt erfordert werde:

1) Daß die wesentliche Vollkommenheiten wircklich bey ihm angetroffen werden.

2) Daß er in solcher Disposition sich befinde, daß er ungehindert zu Vollkommenheiten, die seinem Wesen und Natur gemäs sind, fortgehen könne.

3) Daß nach dieser Disposition auch die Handlungen eingerichtet werden, damit dadurch ein ungehinderter Fortgang zu weiteren Vollkommenheiten erhalten würde.

§. 793.

Was gehöret zur Wohlfahrt eines Menschen?

Was nun die wesentlichen Vollkommenheiten anbetrift, so können diese nicht wegfallen, so lang der Mensch ein Mensch seyn soll. Wir werden also auf die andern beyden Stücke hauptsächlich acht zu geben haben, und da wird sichs zeigen, was erfordert wird, wenn er im Stande seyn soll, ungehindert mit diesen wesentlichen Vollkommenheiten die zufälligen zu verbinden. Damit man aber von diesen Vollkommenheiten, die mit denen wesentlichen verknüpfet werden sollen, desto umständlichere Erkänntnis erhalte, so mercke man auf folgende Puncte. Wenn wir die Menschen in ihren Umständen genau betrachten, so haben wir eine dreyfache Betrachtung dabey anzustellen:

1) Muß man ihn als einen endlichen Geist,

2) als einen Menschen,

3) als einen gefallenen Menschen in diesen Umständen dieses Lebens betrachten.

Man glaube nicht, daß diese Eintheilung der Puncte, worauf man bey den Menschen acht zu geben hat, von keiner Wichtigkeit sey. Wir werden bald sehen, wie viel sie auf sich habe. So viel kan gleich geschlossen werden: Ein Mensch muß, wenn er glückselig seyn soll, ungehindert mit seinen wesentlichen Vollkommenheiten die zufälligen ver-

verknüpfen, welche ihm als einem endlichen Geiste, als einem Menschen, als einem Menschen in denen Umständen dieses Lebens zukommen. (§. 792.) Noch mehr! da seine geistliche Natur die Hauptsache bey einem Menschen auch bey der Glückseligkeit ist: denn von Dingen, die keine Geister sind, sagt man nicht eigentlich von einer Glückseligkeit; so folgt, daß, wenn ein Mensch glückselig seyn solle, er hauptsächlich ungehindert die Vollkommenheiten, welche ihn als einen endlichen Geist wahrhaftig vollkommener machen, mit seinen wesentlichen verknüpfen müsse.

§. 794.

Hauptsächlich muß sich der Mensch um die Erhaltung der geistlichen und ewigen Güter bekümmern.

Wenn der Mensch nun zuerst als ein endlicher Geist erwogen wird, so muß er solche Vollkommenheiten mit seinen wesentlichen ungehindert verknüpfen, die ihn als einen Geist wahrhaftig vollkommener machen, wenn er glückselig seyn soll. (§. 793.) Dieses aber werden überhaupt geistliche Güter genennet; folglich muß ein Mensch, der wahrhaftig glückselig seyn will, sich um die Erhaltung dieser geistlichen Güter bekümmern. Und zwar muß er hauptsächlich dahin sehen, daß er ungehindert diese geistlichen Güter erhalte. (§. 793.) Da nun den Menschen als Geistern die Unsterblichkeit zukömmt, so hat er sich als ein Geist um Güter zu

bekümmern, deren Besitz ihn in Ewigkeit vergnügen kan. Diesen sind nun entgegen gesetzt, theils solche Vollkommenheiten, die er gar nicht beständig besitzen kan, theils solche, die zwar schienen Vollkommenheiten zu seyn, aber es nicht waren, und bey welchen also das dabey empfundene Vergnügen in ein Misvergnügen verkehret wird. Wo also der Mensch sich nur um solche vergängliche und Scheingüter bekümmert, kan er nicht wahrhaftig glückselig seyn.

§. 795.

Was bey diesen geistlichen Gütern zu erwegen.

Es ist nöthig, daß wir diese geistlichen und ewigen Güter, an deren Besitze bey der Glückseligkeit des Menschen nur gar zu viel gelegen ist, etwas genauer erwegen, und acht geben, was zu der Erhaltung derselben erfordert wird. Die vernünftige Seele des Menschen ist es, warum er ein Geist ist. Soll er also diese geistliche Güter erhalten, so ist nöthig, daß er sich um wahre Vollkommenheiten seiner Seele bekümmere. Darzu gehöret nun die Vollkommenheit seiner Vorstellungen und Neigungen. Dabey aber muß wieder zweyerley erwogen werden, sowol nemlich die Beschaffenheit derselben, als auch der Gegenstand, auf welchen die Vorstellungen und Neigungen gerichtet sind. Was die Beschaffenheit dieser anbetrift, so gehöret zur Vollkommenheit

heit seiner Vorstellungen, daß er eine wahre, klare, gewisse, lebendige Erkänntnis von wahren Gütern habe, und den Schein von dem wahren genau zu unterscheiden wisse; was aber die Neigungen anbetrift, so müssen sie allein auf diese wahren Güter gerichtet seyn.

Die Lehre vom Ebenbilde GOttes zeiget diese Vollkommenheiten umständlich, hier ist es genug, uns die Sache kurtz vorzustellen, und es brauchts nicht, daß eine weitläuftige Wiederholung dessen, was bereits oben ausgeführet worden, hier angestellet werde. Vielmehr soll dieses hier angewendet und zu der jetzt abzuhandelnden Materie weiter gebrauchet werden.

§. 796.

Gegenstände der Erkänntnis.

Worauf müssen nun die Vorstellungen und Neigungen der Menschen gerichtet seyn, wenn sie als Geister ihre Wohlfahrt erhalten sollen? Es müssen solche Güter seyn, deren Besitz sie in Ewigkeit vergnügen kan. (§. 794.) Aber was gehöret darzu?

1) Hauptsächlich GOtt, der das höchste und unveränderlichste Gut ist, und von dem alle wahre Güter abstammen. Daher müssen sie sich auch hauptsächlich um eine wahre, deutliche, gewisse, lebendige Erkänntnis GOttes bekümmern, und aus diesen erkannten Vollkommenheiten Bewegungs-Gründe nehmen, ihre Neigungen diesen erkannten Vollkommenheiten

gemäs einzurichten. (§. 795.) Und alsdenn kan es gewis nicht anders kommen, als daß sie sich wahrhaftig glückselig machen. Denn richten sie ihre Neigungen und Handlungen den göttlichen Vollkommenheiten gemäs ein, so richten sie sie auch seiner höchsten Gütigkeit gemäs ein, aber eben deswegen machen sie sich, wie es diese Gütigkeit GOttes verlangt, wahrhaftig glückselig, und erwählen nach der göttlichen Weisheit geschickte Mittel zur Erhaltung dieser ihrer Glückseligkeit, und lassen sich um der göttlichen Heiligkeit nicht durch Scheingüter blenden, und sich abhalten, sich nur um die wahren Güter zu bekümmern, welche die wahre Glückseligkeit befördern.

Da nun der, welcher aus den göttlichen Vollkommenheiten Bewegungs-Gründe zu seinen Handlungen nimmt, fromm lebet; so siehet man, daß eine wahre Frömmigkeit zur wahren Wohlfahrt hauptsächlich nöthig sey. O! möchten doch die Menschen diese Wahrheit wohl mercken. Man würde die Frömmigkeit nicht als eine Last ansehen. Man würde, wenn man anders bedencken wolte, was zu seinem Frieden dienete, willig GOTT den ihm schuldigen Dienst leisten. Aber wir brauchen keinen andern Beweis der Gröse des Verderbens der Menschen, als diesen, daß sie gar glauben, daß, wer in der Welt glückselig seyn wolle, der Frömmigkeit gute Nacht geben müsse. Man müsse unter den Wölfen mit heulen, wenn man mit heiler Haut

durch-

durchkommen wolle. Ist es nicht wahr, daß viele sich eine rechte Ehre daraus machen, wenn sie GOttes, des Dienstes GOttes, der Frömmigkeit spotten können? finden sich nicht unter denen sogar, welche Lehrer seyn, und die studirende Jugend unterrichten wollen, solche, die da glauben, daß sie keine grössere Ritterthat thun können, als wenn sie mit Unverstande Thorheit und Bosheit der Religion und des Gottesdienstes spotten können? kan man es ohne Betrübnis ansehen, wenn man wahrnehmen muß, daß solche unbesonnene Thoren durch den Schein ihres Ansehens manche unschuldige und rechtschaffene ärgern, viele verführen, und an statt, daß sie den Grund zu einer wahren Wohlfahrt bey denen, die sich ihnen vertrauen, legen solten, sie zum Verderben führen? Schande vor die Menschen, daß solche Schandflecken des menschlichen Geschlechtes unter ihnen gefunden werden sollen! Wisse aber auch, Leichtsinniger, Boshafter, es ist GOTT, dessen du spottest! und er kan dich finden, und vielleicht seinen Schrecken über dich fallen lassen. Man halte es mir zu gute, daß ich hier eifere. Es ist nöthig. Ja ich weiß es, es ist nöthig. Denn ich weiß, was hie und da geschiehet, und was deswegen vor Uebel angerichtet worden.

2) Sie selbst müssen sich als Geister kennen lernen, damit sie wissen, was vor Vollkommenheiten sie zu erhöhen, und wie dieselben zu erhöhen sind. Dahin gehöret also, daß sie sich die Regeln bekannt machen, wornach die Vorstellungen und Rei-

gungen sich richten, wenn ihre Vollkommenheit gut erhalten werden soll.

3) Auch andere Dinge, in so fern sie Mittel sind, dadurch zur Erkänntnis GOttes und ihrer selbst mehr und mehr zu gelangen.

Warum denn nicht mehr als so viel? Antwort: als Geister nicht mehr. Haben aber die Menschen sich noch um weitere Erkänntnis zu bekümmern, so geschiehet es nicht, in sofern sie Geister sind, sondern um der anderen Absichten halber, und dieses soll hernach gezeiget werden. Aber man siehet hieraus schon so viel, daß alle Menschen, da sie alle Geister sind, sich um diese Erkänntnis auch bekümmern solten. Und dieses zwar um so viel mehr, je mehr daran lieget, wenn sie wahrhaftig glückselig seyn wollen. Aber man kan auch sehen, wie viele Menschen sich deswegen von ihrer Wohlfahrt entfernen. Weil sie von GOTT und ihnen selbst wenig oder gar nichts wissen.

§. 797.

Was die Menschen zu ihrer Wohlfahrt als Menschen zu thun haben.

Wenn nun die Menschen als Menschen betrachtet werden, so haben sie auser der Erkänntnis und Einrichtung ihrer Neigungen, die ihnen als Geister zukommt, wenn sie glückselig werden wollen, noch dahin zu sehen, daß sie sich auch um eine wahre, deutliche, gewisse, lebendige Erkänntnis dessen bekümmern, was sie als Menschen noch zu wissen nöthig haben, und haben ihre Neigungen und Handlungen dar-

darnach einzurichten. Was wird aber darzu erfordert? Wir können dabey sowol auf ihren inneren als äuseren Zustand sehen. Was also

1) ihren inneren Zustand anbetrift, so gehöret dahin

a) daß sie mit einem menschlichen organischen Cörper verknüpft sind, dessen sinnliche Gliedmasen zugleich die Werckzeuge ihrer zu erhaltenden Erkänntnis sind. Sie müssen daher ihren Cörper sattsam kennen lernen, damit sie wissen, wie sie ihre Handlungen zur Erhaltung und Beförderung der Vollkommenheit des Cörpers einzurichten haben, und ihre Neigungen müssen auch darnach eingerichtet seyn.

b) Nach diesen Veränderungen des organischen Cörpers richten sich die sinnlichen Vorstellungen, die der Verstand hernach weiter zur Deutlichkeit bringt, und die sinnlichen Neigungen. Sie müssen also lebendig erkennen, wie sie den Cörper zu modificiren haben, damit sie solche Empfindungen und Neigungen durch denselben erhalten, welche der Erhaltung der geistlichen Güter und Vollkommenheiten nicht zuwider sind, sondern vielmehr Mittel zur Erhaltung der geistlichen Güter werden. Die besonderen Pflichten, welche hierunter enthalten sind, liefert die

Sitten-Lehre und Recht der Natur.

2) Was ihren äusern Zustand anbetrift, so kan wieder hauptsächlich zweyerley dahin gerechnet werden:

a) Sie müssen sich um eine gute Erkänntnis der Pflichten bekümmern, die sie als Menschen zur Beförderung der Wohlfahrt ihres Neben-Menschen zu beobachten haben, und müssen darnach auch ihre Neigungen und Handlungen richten.

b) Sie müssen auch die anderen Dinge, die sie auf dieser Erde erkennen können, so weit erkennen lernen, als es erfordert wird, wenn sie dadurch zu einer guten Erkänntnis GOttes kommen, und sowol ihre eigene als des Neben-Menschens Wohlfahrt befördern wollen.

§. 798.

Was die Menschen als gefallene Menschen zu wissen und zu thun haben.

Es müssen auch die Menschen als gefallene Menschen in diesen Umständen erwogen, und darnach bestimmt werden, was zur Erhaltung ihrer Wohlfahrt in so fern zu wissen und zu thun nöthig ist. Auch hierbey kan wieder eine gedoppelte Betrachtung angestellet werden. Wir müssen sehen, was sie als gefallene Menschen zu thun haben, und auch wissen, was ihnen um der Umstände dieses Lebens oblieget. Was das erste anbetrift; so wissen wir aus der Lehre von dem Ebenbilde GOttes, daß die Menschen, wenn sie nicht gefallen wären, durch

die

die völlige Regelmäsigkeit ihrer Handlungen mit GOTT vereiniget waren, und natürlicher Weise sowol die Erkänntnis als auch die Einrichtung ihrer Neigungen und Handlungen erhalten konten, wie es ihre Wohlfahrt erforderte. Wir haben aber hernach gesehen, wie die Menschen von dieser Vollkommenheit durch den Fall herunter gesetzt, und in einen Zustand versetzt worden wären, in welchem sie natürlicher Weise vielmehr unregelmäsige Handlungen hervorbrächten. Wir haben aber daraus schon in dem ersteren Theile weiter geschlossen und erwiesen, daß die Menschen natürlicher Weise ihre Wohlfahrt nun nicht erhalten könten, sondern daß es durch die Zueignung des Verdienstes des Meßias in wahrem Glauben allein geschehen müsse. (§. 187.) Sollen also die Menschen dasjenige wissen, und thun, was sie als gefallene Menschen zu ihrer zu erhaltenden Wohlfahrt zu wissen und zu thun nöthig haben, so muß folgendes erhalten werden:

1) Sie müssen ihr natürliches Elend lebendig erkennen.

2) Sie müssen überzeugt seyn, daß sie nur durch die Gnade GOttes zur Erhaltung ihrer Wohlfahrt gelangen können.

3) Sie müssen sich daher um eine lebendige Erkänntnis dieser Gnade GOt-

GOttes und also der Heils-Ordnung (§. 187.) sorgfältig bekümmern.

4) Sie müssen sich die durch das Verdienst der Gnugthuung erworbene Gnade in wahren Glauben zueignen.

5) Sie müssen so ihren Wandel führen, wie es diese zugeeignete Gnade erfordert.

Wie diese Zueignung erhalten werden soll, kan hier noch nicht bestimmt werden. Denn hernach werden wir schon sehen, ob der Mensch selbst sich bey dieser Zueignung thätig bezeigen, und also noch selbst Kraft haben kan, sich in den zu seiner Wohlfahrt erforderlichen Zustand zu setzen. Und da werden wir sehen, daß dieses nicht angehet. Hier ist es genug, zu wissen, was darzu erfordert werde, wenn der Mensch zu seiner Wohlfahrt gelangen soll, wenn er als ein gefallener Mensch betrachtet wird, die Art und Weise aber, wie er darzu gelangen soll, wollen wir schon hernach untersuchen.

§. 799.

Was sie als Menschen, die gefallen sind, um dieses äuserlichen Zustandes willen zu verrichten haben.

Es haben auch die gefallenen Menschen in diesen Umständen auf dasjenige zu sehen, wodurch sie nach Beschaffenheit ihres äuseren Zustandes, in welchem sie sich befinden, in diesen Leben sich glückselig machen können. Darzu gehöret, daß sie sich um eine Lebens-Art bekümmern, welche nach ihren Zuständen die beste ist. Daß sie dasjenige, was zu ihrer Lebens-

bens-Art gehöret, wohl lernen, und sich so zu verhalten wissen, damit sie durch eine gute Ausübung dessen, was sie erlernet, anderen dienen, und sich selbst dadurch helfen können. Sie müssen auch wircklich geschickt und redlich dieses thun, was alsdenn der erhaltende Zustand erfordert, damit sie dadurch ihre Ehre erhalten, und der Noth entrissen werden. Doch muß dieses alles genau mit den Pflichten, die sie als Geister zu beobachten hatten, verknüpft werden. Da zumal diese Pflichten aus einem veränderlichen Zustande genommen sind, darf das beständige dabey nicht vergessen werden.

Es ist also eine Thorheit, wenn man glaubet, man habe seiner Pflicht ein Genüge gethan, wenn man nur so viel erlernet habe, damit man sein Brod verdienen könne, und darum auch allein auf dieser Welt bekümmert seyn will. Was werden alle diese Sachen dereinst helfen, wenn wir davon müssen? und schon hier erhält man dadurch seine wahre Wohlfahrt nicht. Reichthum und Ehre und sinnliches Vergnügen, welche etwa dadurch erhalten werden können, sind es nicht, die den unsterblichen Geist sättigen können. Es sind dieses irdische vergängliche Güter. Der Geist fordert geistliche ewige Güter, wenn er glückselig seyn soll. Gleichwol begehen diesen Fehler sowol Gelehrte als Ungelehrte mehr, als man wünschen und hoffen solte. Man glaubt recht glücklich zu seyn, wenn man im Stande ist, Sachen zu verfertigen, und andern wol mit Betrug anzubringen, und dadurch einen guten Gewinn, oder eine eingebildete Ehre

oder Lust erhalten kan. Ich habe davon in dem Beweise, daß eine wahre Religion unter unseren Umständen nothwendig einen geoffenbahrten Glauben erfordere, der auf eine göttliche Genugthuung gegründet ist, in dem zweyten Abschnitte weiter geredet. Ich will es also hier nicht wiederholen.

§. 800.

Wie die Wohlfahrt des Menschen erhalten zu werden gedacht werden kan.

Nun wollen wir sehen, was darzu erfordert wird, wenn die Menschen in diesem ihren Zustande sollen glückselig werden. Ich will deswegen die möglichen Fälle genau eintheilen, und alsdenn einen jeden ins besondere beantworten, bis man sehen wird, welcher Fall es ist, der uns zeigt, wie wir wieder die Wohlfahrt erhalten; aber der wird uns auch zeigen, daß wir uns nicht dabey als würckende Ursachen verhalten. Wenn also der Mensch in diesen Umständen seine Wohlfahrt erhalten soll; so denckt er entweder sie zu erhalten, er mag sich auch verhalten und handeln, wie er nur immer will, oder er meynt, daß er regelmäsig handeln müsse. Ist das andere, so glaubt er entweder blos aus seinen natürlichen Kräften alle seine Handlungen so einzurichten, als es zur Erhaltung der Wohlfahrt erfordert wird, oder nicht. Ist das andere, so nimmt er alsdenn entweder an, daß er durch eine wunderthätige Gnade GOttes seine Wohlfahrt wieder erhalten könne, und wenn er glückselig werden wolle, erhalten müsse, oder nicht. Ist das erstere,

stere, so nimmt er entweder an, daß GOTT durch ein Wunderwerck ihm nur das zu wissen und zu thun nöthige bekannt gemacht habe, und alsdenn glaubt er durch seine eigene Kräfte sich mit GOtt zu vereinigen, oder es müste angenommen werden, daß GOtt sowol wunderthätig die Gnaden-Mittel zu unserer wieder zu erhaltenden Wohlfahrt geleistet, und auch die Anwendung derselben wunderthätig besorgen müsse. Lasset uns alle diese Fälle erwegen, so wird sich zeigen, welches der rechte ist, welcher uns die wahre Art zu unserer zu erhaltenden Wohlfahrt zeiget. Zugleich aber wird uns dieser auch lehren, daß wir durch unsere Kräfte nicht so handeln können, wie es unsere zu erhaltende Wohlfahrt erfordere.

§. 801.

Der erste Fall, wie man sich gedencken konte, seine Wohlfahrt zu erhalten, war dieser: man nimmt an, daß man handeln möge, wie man nur immer wolle, und einer Lust darzu hätte, und dennoch glaubte man dabey glückselig zu werden. So thöricht dieser Fall auch ist, so findet man doch, daß er bey einigen als das Mittel zu ihrer zu erhaltenden Wohlfahrt angesehen wird. Allein es ist dieser Fall unmöglich: wir haben vorher gesehen, daß, wenn der Mensch natürlicher Weise seine Glückseligkeit erhalten wolle, er seine Handlungen schlechterdings so ein-

Der Mensch darf nicht handeln wie er will, wenn er glückselig werden soll.

einzurichten hat, daß sie Mittel sind, wodurch er ungehindert zu weiteren Vollkommenheiten fortschreitet. (§. 792.) Es ist auch im folgenden gewiesen worden, wie überhaupt diese Handlungen um dieser zu erhaltenden Vollkommenheit eingerichtet werden müsten. (§. 793. seqq.) Folglich aber ist es bestimmt, wie die Handlungen zur Wohlfahrt des Menschen einzurichten wären. Und es ist mithin der Gedancke falsch, wenn man glaubt, daß ein jeder sich verhalten könte, wie es ihm nur in den Kopf käme, und doch dabey glückselig werden könte. Das heißt in der That eben so viel: es mag auch einer sein Geld verschwenden, wie er will, er muß dennoch reich werden. Es mag sich auch jemand den Kopf abschneiden lassen, er muß dennoch leben können. So thöricht dieses zu gedencken ist, eben so thöricht ist es zu glauben, daß man durch seine Handlungen glückselig werden könne, wenn sie auch wider die Gesetze der Natur eingerichtet würden.

Es setzt dieses voraus, daß ein Mensch gar nicht unglückselig werden könne, und daß mithin auch gar keine Handlung, die er nur vorbrächte, unrecht seyn könne. Und solte man es glauben, daß auch diese Meynung ihre Anhänger findet? Spinoza mag hier reden. Er nimmt dieses an. Ich will die etwas weitläuftige Stelle hier anführen, damit man seine Sprache selbst siehet, und seine fürchterliche Meynung beurtheilen kan. Er sagt in tractatu Theol. polit. p. m. 175. 176. Per ius et institutum naturae nihil aliud intelligo, quam regu-

regulas naturae vniuscuiusque indiuidui, ſecundum quas vnumquodque naturaliter determinatum concipimus ad certo modo exiſtendum et operandum. (Ich erinnere mich, daß ich in dem Beweiſe, daß eine wahre Religion ꝛc. ſchon dieſen Begrif widerlegt habe.) Piſces a natura determinati ſunt ad natandum, magni ad minores comedendum, adeoque piſces ſummo naturali iure aqua potiuntur, et magni minores comedunt. Nam certum eſt naturam abſolute conſideratam ius ſummum habere ad omnia, quae poteſt, hoc eſt, ius naturae eousque ſe extendere, quousque eius potentia ſe extendit; naturae enim potentia ipſa DEI potentia eſt, qui ſummum ius ad omnia habet: ſed quia vniuerſalis potentia totius naturae nihil eſt praeter potentiam omnium indiuiduorum ſimul; hinc ſequitur vnumquodque indiuiduum ius ſummum habere ad omnia, quae poteſt, ſiue ius vniuscuiusque eousque ſe extendere, quo vsque eius determinata potentia ſe extendit: Et quia lex ſumma naturae eſt, vt vnaquaeque res in ſuo ſtatu, quantum in ſe eſt, conetur perſeuerare, idque nulla alterius, ſed tantum ſui habita ratione, hinc ſequitur vnumquodque indiuiduum ius ſummum ad hoc habere, hoc eſt, (vti dixi) ad exiſtendum et operandum, prout naturaliter determinatum eſt. Nec hic vllam agnoſcimus differentiam inter homines et reliqua naturae indiuidua, neque inter homines ratione praeditos et inter alios, qui veram rationem ignorant, neque inter fatuos, delirantes, et ſanos. Quicquid enim quaeque res ex legibus ſuae naturae agit, id ſummo iure agit, nimirum quia agit, prout ex natura determinata eſt, nec aliud poteſt. Quare inter homines, quamdiu ſub imperio ſolius naturae viuere conſiderantur, tam ille qui rationem nondum nouit, vel qui

virtutis habitum nondum habet, ex ſolis legibus adpetitus ſummo iure viuit, quam ille qui ex legibus rationis vitam ſuam dirigit. Hoc eſt, ſicuti ſapiens ius ſummum habet ad omnia, quae ratio dictat, ſiue ex legibus rationis viuendi; ſic etiam ignarus, et animi impotens, ſummum ius habet ad omnia, quae adpetitus ſuadet, ſiue ex legibus adpetitus viuendi. Atque hoc idem eſt, quod Paulus docet, qui ante legem, hoc eſt, quam diu homines ex naturae imperio vivere conſiderantur, nullum peccatum agnoſcit.

Ius itaque naturale vniuscuiusque hominis non ſana ratione, ſed cupiditate et potentia determinatur - - - Quicquid itaque vnusquisque, qui ſub ſolo naturae imperio conſideratur, ſibi vtile vel ductu ſanae rationis, vel ex affectuum impetu iudicat, id ſummo naturae iure appetere, et quacunque ratione, ſiue vi, ſiue dolo, ſiue precibus, ſiue quocunqur demum modo facilius poterit, ipſi capere licet, et conſequenter pro hoſte habere eum, qui impedire vult, quo minus animum expleat ſuum.

Dis iſt die Meynung des Spinoza. Fürwahr, ſie kömmt denen zu ſtatten, welche nach ihren ſinnlichen Lüſten und Begierden zu handeln Gefallen tragen. Man liefert ihnen aber auch zugleich ein Schwerd in die Hand, wodurch ſie ihre und anderer Wohlfahrt tödten. Vor einem ſolchen Rechte der Natur muß die Natur erzittern. Und wo wird man Tollhäuſer genug bauen können, in welchen man ſowol die wircklichen Albernen, als die auf eine ſittliche Weiſe wahnwitzig ſind, behalten könte? der Dieb ſtiehlt mit Rechte! warum? hat er es doch nicht beſſer gewuſt, ſondern ſeinem Triebe der Natur nachgelebt. Der Ehrgeitzige ermordet einen andern, der ihm

in

in seinem Endzwecke zuwider ist, mit Rechte. Und wo wird eine That gedacht werden können, sie mag auch noch so unrecht, noch so strafbar, noch so erschrecklich seyn, die ihm solte nach diesem Rechte zur Strafe gelegt werden können. Ist sie doch recht, da er sie gethan hat, wie er darzu nach seiner Natur bestimmt worden ist.

§. 801.

Der andere Fall, welcher sich bestimmen lies, war dieser: Daß die Menschen aus eigenen Kräften alle ihre Handlungen so einzurichten im Stande wären, daß sie dadurch ihre Wohlfahrt erhielten. Dieses wär möglich, wenn die Menschen in diesen Umständen im Stande wären, völlig das Recht der Natur zu beobachten. Denn so könten sie durch den gesetzlichen Vertrag ihre Wohlfahrt erhalten. (§. 631.) Aber wir haben ja mehr als zu wohl gesehen, daß die Menschen nach dem Falle gar nicht im Stande sind diese völlige Beobachtung des Gesetzes der Natur zu leisten. Es war ja ihre natürliche Disposition vielmehr wider die Gesetze gerichtet, als daß sie denselben gemäs handeln solten. (§. 744.) Sie lebten natürlicher Weise vielmehr entweder in fleischlicher Sicherheit, oder in einer moralischen Knechtschaft. (§. 743.) Da sie also weder Erkänntnis genug von diesen Gesetzen haben, noch auch geneigt seyn, dieselbe zu beobachten, so kan auch eine völlige Beobachtung dieser

Der Mensch kan nicht durch den gesetzlichen Vertrag seine Wohlfahrt erhalten.

Gesetze in diesem Zustande nicht erwartet werden; folglich ist es unmöglich, daß sie in diesem Zustande ihre Wohlfahrt durch diese völlige Beobachtung des Gesetzes, die sie nicht leisten können, erhalten solten.

Die Naturalisten, welche gar keine Offenbarung annehmen, sondern blos durch ihre natürliche Kräfte zu ihrer Glückseligkeit gelangen wollen, können also sehen, daß sie sich einen Weg erwehlen, den sie doch selbst nicht betreten können. Würde man sich genauer sein Verderben einzusehen bekümmern, so würde man mehr als zu wohl sehen, daß es vergeblich sey, seinen Natur-Kräften zu trauen, und dadurch seine wahre Wohlfahrt erhalten wollen. Ja eben dieses, daß man dieses glaubt, war eine Würckung des natürlichen Verderbens. (§. 739.) Man erinnere sich an das, was in der vorigen Abhandlung von der Erbsünde gezeigt worden. Man mache daraus den Schluß, ob Unwissende, geistlich blinde, Thoren, geistlich Todte, von GOttes Gemeinschaft entfernte, in dem Zustande der herrschenden Sünden lebende, in fleischlicher Sicherheit, oder in einer moralischen Knechtschaft lebende im Stande sind, das Recht der Natur völlig zu beobachten, und dadurch ihre Wohlfahrt erhalten können. Man muß noch nicht wissen, was zu seiner wahren geistlichen und leiblichen Wohlfahrt gehöret, und die Grösse unseres natürlichen Verderbens noch nicht kennen, wenn man glauben will, daß der zu seiner wahren Wohlfahrt erstorbene und untüchtige Mensch doch der Urheber zu deren Erhaltung seyn soll.

§. 802.

§. 802.

Es ist also gewis, daß der Mensch in seinem natürlichen Zustande seine wahre Ruhe der Seelen und seine geistliche Wohlfahrt (§. 794. 795. 796.) aus eigenen Kräften nicht erhalten kan. (§. 801.) Er ist vielmehr geistlich todt; (§. 735.) Er hat vielmehr eine Abneigung gegen die wahren geistlichen Güter. (§. (§. 740.) Gleichwol aber kan der Mensch jetzo nicht gar nichts thun. Er muß durch seine Kräfte sich zu Handlungen bestimmen. Ferner ist überhaupt die Natur seines Willens nicht geändert, sondern noch jetzo hat er eine Neigung zu dem, was er gut zu seyn urtheilet. Daher muß auch der Mensch noch jetzo eine Neigung zu dem haben, was er gut zu seyn vermeynet. Was ist aber dieses, was er gut zu seyn in seinem natürlichen Zustande nach dem Falle vermeynet? Wir haben dieses gesehen. Es wurden die Menschen zu sinnlichen Begierden, zu irdischen Gütern geneigt. (§. (§. 740. 721.) Und daher werden die Menschen auch nach ihrem natürlichen Zustande nur zur Erhaltung dieser zeitlichen Güter (§. 799.) getrieben. Nun sind diese zeitlichen Güter auch etwas gutes, und man ist nach dem Rechte der Natur auch um die Erhaltung derselben verpflichtet. Da nun die Handlungen, in so fern sie den Gesetzen der Natur gemäs sind, Tugenden sind; so siehet man, daß die gefallenen Menschen noch zu einiger Tugend

Der Mensch kan noch natürlicher Weise zur bürgerlichen Tugend kommen.

nach dem Falle aufgelegt sind. Aber wie ist es mit dieser Tugend beschaffen? Sie ist so, daß die Erhaltung der irdischen Güter der Haupt-Bewegungs-Grund dieser tugendhaften Handlungen ist. Da nun aber die Tugend, deren Haupt-Bewegungs-Grund die Erhaltung der irdischen Güter ist, die bürgerliche Tugend genennet wird; so sind die Menschen nach dem Falle auch natürlich noch zu einer bürgerlichen Tugend aufgelegt.

Ob also gleich nicht einmal alle Menschen es dahin bringen, daß sie nur diese bürgerliche Tugend beobachten solten; so ist es doch möglich, daß sie dieselbe noch natürlicher Weise erhalten könten. Viele der Menschen sind gar zu unmenschlich, daß sie auch die ersten Pflichten des Rechts der Natur nicht einmal beobachten, sondern sich als Schandflecken des menschlichen Geschlechtes aufführen. Sie wältzen sich in allen Lüsten und Begierden Zügellos herum. Sie sind Knechte der Bosheit, Sclaven der Ungerechtigkeit. Aber dieses könten sie noch vermeiden. Es kan der Mensch gottesdienstliche Handlungen verrichten, jedem das Seinige lassen, liebreich noch mit seinem Nechsten umgehen, gegen sich selbst verschiedene Pflichten beobachten, das ist, er kan erbar leben. Aber warum? damit diese Ehre und guter Name, damit dieses Geld, damit dieses sinnliche Vergnügen erhalten würde. Diese und dahin gehörige Bewegungs-Gründe sind es, die den natürlichen Menschen nur noch beugen können. Zu dieser ist er geneigt, und wenn er nicht gar auf eine sittliche Weise raset, so wird er seine Handlungen

so

so einrichten, daß er diese Güter erhalten möchte. Er kan dadurch schon ein taugliches Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft werden: denn wenn diese an sich betrachtet wird, so hat sie nur die äusere Sicherheit und Wohlfahrt der Bürger zum Haupt-Endzwecke. Und daher ist es auch eine bürgerliche Tugend genennet worden.

§. 803.

Die bürgerliche Tugend macht den Menschen noch nicht wahrhaftig glückselig.

Gesetzt nun aber auch, daß der Mensch sein natürliches Vermögen, wie er kan, anwendet, und diese bürgerliche Tugend ausübet, so kan er dadurch dennoch seine wahre Wohlfahrt nicht erhalten: Bey dieser bürgerlichen Tugend suchet er nur die zeitlichen Güter zu erhalten, und sein ganzes Verhalten so einzurichten, wie es zu deren Erhaltung dienlich ist. Aber er suchet noch deswegen die wahren Güter der Seelen nicht. (§. 801.) Nun aber haben wir gesehen, daß die Erhaltung dieser geistlichen Güter die Haupsache bey der wahren Wohlfahrt des Menschen ist. (§. 794. 795. 796.) Da nun also die Menschen dieses, was die Hauptsache bey ihrer Wohlfahrt ist, bey ihrer bürgerlichen Tugend nicht erhalten, noch erhalten können, so kan sie auch ihre bürgerliche Tugend nicht wahrhaftig glückselig machen.

Es finden sich sogar unter den Heyden verschiedene, welche diese Tugend weit genug gebracht haben, so, daß sie auch Christen beschämen, welche einen unchristlichen und mehr als

heydnischen Wandel führen. Aber man kan dabey sehen, daß diese sie noch nicht zu ihrer wahren Wohlfahrt bringen kan.

§. 804.

Die bürgerliche Tugend giebt herrlich scheinende Sünden.

Der Mensch, der auch der bürgerlichen Tugend Genüge leistet, bekümmert sich dennoch nur um die Erhaltung der zeitlichen Güter, und ist um die geistlichen Güter nicht bekümmert. (§. 803.) Nun aber ist der Mensch seiner geistlichen Natur wegen verpflichtet hauptsächlich um die geistlichen Güter sich zu bekümmern (§. 793. 794.) Da er nun also bey dieser bürgerlichen Tugend dieses nicht thut, so handelt er eben deswegen in so fern wider diese Haupt-Pflicht und Gesetze. Es ist aber in so fern die Handlung sündlich, in so fern sie wider das Gesetze ist. (§. 639.) Daher ist gewis, daß noch diese bürgerliche Tugend mit Sünde verknüpft ist und sündlich ist. Weil sie aber doch dem äuseren Ansehen nach gut und herrlich aussiehet, in so fern sie nemlich Tugend ist, so kan mit Rechte gesagt werden, daß diese bürgerlichen Tugenden glänzende Sünden sind.

Augustinus nennete alle die Tugenden der Heyden, und also diese natürliche bürgerliche Tugenden splendida peccata. Viele haben gemeynet, der Ausdruck sey so hart, und es wär zu viel gesaget. Allein wenn man die Sache genau erweget, so hat allerdings *Augustinus*, der das natürliche Verderben der Menschen tief eingesehen, recht. Es sind dieses

Tu-

Tugenden, die von aussen schön glänzen, siehet man aber dieselbe nach ihrer innerlichen Beschaffenheit an, und bemerckt die Bewegungs-Gründe und Beschaffenheit des Gemüths, welches diese Handlungen hervorbringt, so siehet man mehr als zu viel noch in einer solchen Seele, welches wider die Gesetze ist. Man muß daraus schliesen, daß deswegen diese Tugenden zur Erhaltung der wahren Wohlfahrt unzureichend und noch mit Sünden verknüpft sind. Es ist freylich noch besser diese zu üben, als sich gar in allen Lastern herum zu wältzen. Aber es ist auch gewiß, daß bey aller Ermüdung in diesen Tugenden und gesetzlichen Wandel, das Gemüthe noch nicht zur wahren Ruhe kommen könne.

§. 805.

Es muß also der dritte Fall erwogen werden, den man sich gedencken kan, wie man zu seiner Wohlfahrt gelangen solle. Man beruft sich da auf eine Gnade, aber die uns GOtt darinne nur erwiesen, daß er uns wieder den Weg zur Wohlfahrt bekannt mache, den wir aber hernach aus eigenen Kräften selbst betreten, und durch eine durch unsere Kraft erhaltene Einrichtung unserer Handlungen unsere wahre Wohlfahrt erhalten solten. (§. 800.) Dieses lies sich gedencken, wenn die Hindernisse, welche in unserem natürlichen Zustande angetroffen würden, allein in einer blosen Unwissenheit lägen. Hielt uns sonst nichts ab, unsern Wandel so zu führen, wie er zur Er-

Die Menschen können auch nicht, wenn sie nur von GOTT Nachricht erhielten, wie sie glückselig werden könten, sich selbst glückselig leisten.

haltung der wahren Glückseligkeit erfordert würde, als nur dieses, daß wir nicht recht wüsten, wie wir es anfangen solten, welches aber von uns geleistet werden könte, wenn wir sattsamen Unterricht dessen erhielten; so würde durch diesen Unterricht die Hindernis gehoben seyn, und es könte alsdenn der Mensch ungehindert zur Erhaltung seiner Wohlfahrt fortgehen. Allein, ob es gleich andem ist, daß die Menschen auch im Verstande Mängel genug haben, die sie verhindern, daß sie nicht zur wahren Wohlfahrt gelangen können: (§. 734.) so ist es doch auch gewis, daß diese noch nicht die einige Hindernis sind. Wir haben vielmehr gesehen, daß um der Erbsünde willen der Mensch mit allen seinen Kräften zu unregelmäsigen Handlungen geneigt und disponirt sey. (§. 744.) Diese verkehrte Disposition blieb noch bey diesem blosen göttlichen Unterrichte in dem Menschen. Aber so lange auch diese noch in dem Menschen bleibt, ist es unmöglich, daß er durch seine Kräfte, die schon zu sündlichen Handlungen bestimmt sind, zu einem regelmäsigen Wandel kommen solte, durch welchen er wahrhaftig glückselig würde. Das höchste, was dadurch erhalten werden könte, wär die bürgerliche Tugend, (§. 802. 803.) und daß er der fleischlichen Sicherheit entrissen würde. Aber die moralische Knechtschaft der Sünden bliebe noch. (§. 743.) Und so lange diese nicht gehoben wird, macht man sich vergebliche Hofnung zu seiner Wohlfahrt zu gelangen.

Hie-

Hieher können diejenigen gerechnet werden, welche die Genugthuung verwerfen, und die Offenbarung annehmen; z. B. die Socinianer. Die Vorschriften ihres Wandels sind ihnen genug, einen solchen Wandel zu führen, der GOtt wohlgefällig, und ihnen zur wahren Wohlfahrt hinreichend seyn soll. Dahin müssen auch noch die Pelagianer gerechnet werden, welche, nachdem die wunderthätige Genugthuung vor sie geleistet worden, die heilsame Anwendung derselben in wahrem Glauben und den darauf sich gründenden Wandel selbst an- und einrichten wollen. Beyde nehmen zwar die Gnade GOttes als einen Grund ihrer zu erhaltenden Wohlfahrt an; Aber beyde gedencken sich nicht, daß sie durch die Gnade GOttes zu einer heilsamen Anwendung des Verdienstes des Meßias gebracht werden müsten. Sie wollen durch ihre eigene Kräfte das würcken, was zur Erhaltung ihrer Wohlfahrt erfordert werde. Und bedencken nicht, daß ihre Kräfte schon natürlicher Weise zum Bösen bestimmt sind, daß sie dadurch unvermögend und gehindert werden, dasselbe zu thun, und daß sie also nicht ungehindert einen Fortgang zu weiteren wahren Vollkommenheiten machen, und also sich auch nicht wahrhaftig glückselig machen können.

§. 806.

Hieher kan man auch die Meynung derer rechnen, welche wenigstens ihre Wohlfahrt mitwürcken wollen. Man könte sich vorstellen, daß ihre Kräfte noch nicht gantz zum Bösen bestimmt wären, sondern doch noch vieles Gutes dadurch ausgerichtet werden

Die Menschen können nicht Mitwürcker ihrer wahren Wohlfahrt

kön-

könte. Wer nun also dieses thät, so käm die Gnade GOttes, und ersetzte die Mängel, welche noch da wären, und welche sie nicht natürlicher Weise wegnehmen könten. Auf solche Art würckten sie doch zugleich mit an ihrer Wohlfahrt, und wären doch mit eine Ursache ihrer Wohlfahrt, ob sie gleich nicht die einige wären. Allein man unterscheide hier, was zu unterscheiden ist, so wird sich die gantze Sache bald geben. Wenn hier die wahre Wohlfahrt zu erhalten ist, so siehet man entweder auf die wahre Wohlfahrt des Menschen als eines Geistes und Menschen auch gefallenen Menschen, oder nur auf die äusere Wohlfahrt, welche man mit Rechte die bürgerliche nennen kan. (§. 793-799.) Was die letztere anbetrift, so giebt man es gern zu, daß der Mensch sich bey deren Erhaltung selbst geschäftig bezeugen kan: Denn da der Mensch bey seinem Verderben es dennoch zu einer bürgerlichen Tugend bringen kan, (§. 802.) und also in so fern seinen zu erhaltenden irdischen Vollkommenheiten gemäs zu handeln im Stande ist; so kan er auch durch seine Kraft zur Erhaltung dieser Wohlfahrt würcken. Aber was die wahre Wohlfahrt des Geistes anbetrift, so siehet es da gantz anders aus: haben wir doch gesehen, daß da die Menschen natürlicher Weise geistlich todt sind, (§. 735.) und in dem Zustande der herrschenden Sünde leben. (§. 742.) Da sie nun also weder lebendige Vorstellungen noch überwie-

gen-

gende Neigungen zu ihren geistlichen Gütern um des geistlichen Todes haben: (§. 735.) aber wol um der herrschenden Sünde willen überwiegende Neigungen zu irdischen und Scheingütern hegen: (§. 742.) so ist es ja nicht möglich, daß sie durch eben diese natürlicher Weise schon zum irdischen geneigten, und von geistlichen Gütern abgeneigten Kräfte, dennoch diese geistlichen Güter solten mit würcken, und ihre geistliche Wohlfahrt dadurch erhalten können.

Man verfällt hier auf eine andere Art des Naturalismi, wenn man annimmt, daß man durch seine natürliche Kräfte selbst seine geistliche Wohlfahrt würcken, oder doch mitwürcken wolle. Und auch dieser ist fehlerhaft. So wie also die Naturalisten irren, welche gar keine Offenbarung annehmen, sondern blos natürlich ihre Wohlfahrt bereiten wollen, so irren auch diese, welche zur Erhaltung ihrer Wohlfahrt zwar eine Gnade und wunderthätige Gnade GOttes annehmen, dabey aber doch selbst ihre Wohlfahrt würcken oder mitwürcken wollen. Unter die, die mit zu ihrer Wohlfahrt selbst würcksam seyn wollen, gehören die Semipelagianer. Allein man siehet wohl, wie genau die Lehren zusammen hangen. Und daß, wer unser natürliches Verderben, welches jene zu verkleinern suchen, recht eingesehen hat, auch hier zugeben muß, daß er nicht Urheber seiner wahren geistlichen Wohlfahrt seyn kan.

§. 807.

Wie der Mensch zu seiner Wohlfahrt kommen könne.

So bleibt also nichts übrig, als daß, wenn wir zu unserer wahren Wohlfahrt wie-

wieder gelangen sollen, GOtt selbst wunderthätiger Weise das Mittel darzu leiste, und auch die Anwendung desselben wunderthätiger Weise besorge, auf eine Art, wie es seinen und der Menschen Vollkommenheiten gemäs ist. (§. 800.) Und es kan dieses auch aus dem, was wir oben in dem ersteren Theile bewiesen haben, hier wieder erhärtet werden. Wir haben da das Mittel bestimmt, welches GOtt zur Wiederherstellung der verlohrnen Wohlfahrt des Menschen zu leisten habe, welches nur allein die göttliche Gnugthuung war, (§. 181.) es ist aber auch bewiesen worden, daß die Anwendung derselben im wahren Glauben wunderthätig geschehen müste. (§. 193.) Durch diesen Glauben wurde der Mensch wieder gebohren, (§. 192.) geheiliget, (§. 193.) und kam zu einem geistlichen Leben, das aus GOTT ist, (§. 189. 201.) er wurde in den Stand gesetzt, daß er eine lebendige Erkänntnis von den wahren Heilsgütern bekam, und überwiegende Neigungen zur Erhaltung derselben hegete. Dieses aber ist es, was erfordert wird, wenn der Mensch zu seiner wahren geistlichen Wohlfahrt gelangen soll. (§. 794. seqq.) Und auf solche Art muß also der Mensch auch zu seiner Wohlfahrt kommen, wenn er derselben wahrhaftig theilhaftig werden will.

§. 808.

§. 808.

Der Mensch kan durch seine Kraft nichts zur wahren Wohlfahrt beytragen.

Nachdem wir nun wissen, was eigentlich zur wahren Wohlfahrt der Menschen gehöre, auch was darzu erfordert werde, wenn sie erhalten werden soll, so wird sich nun leichte zeigen lassen, ob die Menschen nach dem Falle im Stande sind durch ihre eigene Kräfte dieselbe zu erhalten oder nicht. (§. 791.) So viel haben wir gesehen, daß durch die Würckung GOttes und zwar des heiligen Geistes. (§. 550.) Der Glaube an die göttliche Gnugthuung, welche die andere Person leistet, (§. 542.) erhalten werden müsse, wenn wir glückselig werden wollen. (§. 807.) Nun aber wissen wir, daß dabey der Mensch sich nicht thätig bezeigen kan, und also durch seine Kräfte nichts ausrichtet, sondern dem göttlichen Gnaden-Beytrage dieses allein zuzuschreiben ist; (§. 199.) folglich können nun auch die gefallenen Menschen durch ihre Kraft nichts zur wircklichen Erhaltung ihrer Wohlfahrt beytragen, sondern es kömmt allein auf die Gnadenwürckungen des heiligen Geistes an, wenn sie wahrhaftig glückselig werden wollen.

§. 809.

Wie entkräftet der Mensch in in geistlichen ist.

Man siehet also daher, daß die Kräfte des Menschen ungemein geschwächet, und zur Erhaltung seiner Wohlfahrt unvermögend sind. (§. 808.) Denn obgleich von seiner Kraft

selbst,

selbst, die ihm wesentlich zukömmt, nichts genommen werden kan; so werden doch deswegen ihre Vermögen verkleinert, weil sie nicht überwiegend zum Guten bestimmt sind, und also Beziehungsweise. (§. 594.) In geistlichen Gütern ist der Mensch nun natürlicher Weise todt, (§. 735.) und blind, (§. 734.) und lebet thierisch, nicht aber geistlich. (§. 740.) Und da er also seine Kräfte auf die Erhaltung der irdischen Güter verwendet, so muß er freylich unvermögend seyn, durch eben diese auch die geistlichen zu erhalten.

§. 810.

Wenn eher der Mensch keine Freyheit in geistlichen habe.

Nun wird man auch begreifen können, daß der natürliche Mensch im geistlichen keine Freyheit mehr habe. Damit dieses desto deutlicher erkannt werde, so erinnere man sich aus der Psychologie, daß, wenn jemand frey handeln, und also in etwas Freyheit haben soll, drey wesentliche Stücke darzu erfordert werden:

1) Er muß aus deutlicher Einsicht handeln.

2) Er muß mit einer eigentlichen Willkühr sich zu Handlungen bestimmen.

3) Er muß zufällig handeln.

Wenn nun aber gezeigt werden kan, daß es an einem oder wol gar allen zu dieser Freyheit erforderlichen Stücken in geistlichen Sachen dem natürlichen Menschen fehle; so ist auch offen-

offenbar, daß der Mensch natürlicher Weise nun keine Freyheit in geistlichen Handlungen mehr habe. Dieses aber kan und soll dargethan werden.

§. 811.

Was hierbey zu vermeiden ist.

Ueberhaupt muß man vorläufig bemercken, daß, wenn dem Menschen in seinem natürlichen Zustande die Freyheit in geistlichen abgesprochen wird, man folgende Abwege dabey vermeiden muß:

1) Es wird dadurch nicht gesagt, daß dem Menschen selbst das Vermögen aus deutlicher Einsicht mit einer eigentlichen Willkühr zu handeln, und also alle Freyheit, abgesprochen werden soll; dieses kan der Mensch nicht verlieren, so lange er ein Geist seyn soll, und es kan ihm also auch sein natürliches Verderben dieses Vermögen nicht rauben.

2) Es soll ihm auch nicht alle Ausübung dieses Vermögens abgesprochen werden, als ob er nie, aus deutlicher Einsicht, nach eigenem Willkühr handelte. Wenn es auf irdische Güter, und darnach einzurichtende Handlungen ankömmt, so kan dieses gar wohl geschehen. (§. 802.)

3) Es soll ihm nur in der natürlichen Erhaltung der wahren geistlichen Güter die Freyheit abgesprochen werden. Und dieses

eben deswegen, weil er mit seiner Willkühr nur denen irdischen Gütern nachhängt, in geistlichen aber kein Leben hat.

§. 812.

Erster Grund, warum den Menschen die Freyheit in geistlichen natürlicher Weise mangelt.

Wenn der Mensch sich frey zu einer Handlung bestimmen soll, so muß er aus einer deutlichen Erkänntnis sich zu der Handlung bestimmen, (§. 810.) und diese Erkänntnis muß lebendig seyn, weil sie sonst in den Willen keinen Einfluß hat, und die Handlung nicht wircklich nach dieser Einsicht durch den Willen bestimmt wird. Nun aber wissen wir, daß der Mensch natürlicher Weise um der Erbsünde willen in geistlichen Sachen blind sey. (§. 734.) Und da er also seine Kräfte auf die von den irdischen Gütern zu erhaltende Erkänntnis verwendete, nicht nur keine deutliche und lebendige Erkänntnis von den geistlichen Gütern hatte, sondern auch dieselbe nicht erhalten konte; (§. 734.) folglich kan auch dieser natürliche Mensch nicht aus deutlicher lebendiger Erkänntnis der wahren geistlichen Güter seine Handlungen zur Erhaltung derselben bestimmen. Und es fehlet also schon deswegen dem natürlichen Menschen an der Freyheit in geistlichen Sachen. (§. 810.)

§. 813.

Anderer Grund davon.

Wenn der Mensch frey handeln soll, so muß er sich eigentlich nach seinem Willkühr zu Hand-

lun-

lungen bestimmen, (§. 810.) und also aus deutlicher Einsicht nach seinem Willen die Handlung hervorbringen, ohne durch ein anderes würckendes Principium zu Handlungen bestimmt zu werden. Allein daß diese Willkühr dem natürlichen Menschen nun nicht zukomme, kan aus mehr als einem Grunde erkannt werden:

1) Wir haben gesehen, daß der natürliche Mensch in dem Stande der herrschenden Sünde, (§. 742.) entweder also in der fleischlichen Sicherheit, oder der sittlichen Knechtschaft lebe. (§. 743.) Ist nun das erste, daß er in dem Stande der fleischlichen Sicherheit lebet, so handelt er aus Unwissenheit sündlich. Er bestimmt sich also nicht nur in seinen Handlungen wider die Erhaltung der geistlichen Güter, sondern es ist ein Mangel der deutlichen Erkänntnis von denselben da. Folglich kan er sich nicht aus deutlicher Erkänntnis nach seinem Willen zur Erhaltung der geistlichen Güter zu Handlungen bestimmen. Es fehlet ihm also auch an der eigentlichen Willkühr in geistlichen Dingen. Ist er aber in der moralischen Knechtschaft, so hat er zwar einige Erkänntnis von diesen geistlichen Gütern erhalten; aber er ist doch nicht im Stande sich nach deutlicher Erkänntnis durch seinen Willen zur Erhaltung derselben zu Handlungen zu be-

stimmen. Er wird gegentheils durch sinnliche oder auch wohl deutliche Erkänntnis von irdischen Gütern zur Erhaltung derselben zu Handlungen bestimmet. Er hat also kein eigentliches Willkühr in geistlichen Sachen, und es fehlt ihm also deswegen wieder an der geistlichen Freyheit.

2) Es ist auch dieses daher klar: weil der natürliche Mensch in geistlichen Dingen todt ist; (§. 735.) so kan er sich nicht selbst durch seinen Willen zu der Erhaltung dieser Güter zu Handlungen bestimmen; (§. 689.) folglich fehlet es ihm an der eigentlichen Willkühr in geistlichen, und an eben dieser Freyheit.

3) Auch daraus kan man begreifen, daß dem natürlichen Menschen die geistliche Willkühr und Freyheit fehle: wir haben gesehen, daß der Mensch, wenn er zu dieser Freyheit gelangen soll, es durch den göttlichen Beytrag geschehen müsse, so daß der Mensch sich dabey nur leidend verhalte; (§. 807. 200.) folglich aber ist der Mensch nicht im Stande durch seine Kraft aus deutlicher lebendiger Erkänntnis sich selbst zu dieser geistlichen Freyheit zu bringen. So lange also der natürliche Mensch betrachtet wird, fehlet ihm die eigentliche Willkühr und Freyheit in geistlichen Dingen.

§. 814.

Was nun endlich die Zufälligkeit der Handlungen anbetrift, so ist es zwar an dem, daß auch noch die Handlungen des Menschen zufällig sind, wenn er gleich in seinem natürlichen Zustande erwogen wird. Es ist aber auch an dem, daß nicht gleich jede Art der Zufälligkeit mit der Freyheit bestehen kan. Die Handlungen, die physisch nothwendig sind, haben auch noch eine Art der Zufälligkeit, deswegen aber können sie dabey nicht etwa freye Handlungen seyn. Es muß also eine solche Zufälligkeit den Handlungen zukommen, damit die eigentliche Willkühr verknüpft seyn kan, wenn die Freyheit erhalten werden soll. Wenn also jemand schon natürlicher Weise durch etwas anders, als durch diese eigentliche Willkühr seine Handlungen bestimmet, so fällt die mit der Willkühr verknüpfte Zufälligkeit weg, und also auch die Freyheit. So aber ist es mit den Menschen nun natürlicher Weise, in Betrachtung der geistlichen Sachen. Dieser hat kein eigentlich Willkühr in geistlichen Dingen, sondern er bestimmt sich durch dieser entgegen stehende Gründe zu Handlungen; (§. 813.) folglich ist auch mit seinen Handlungen die zur Erhaltung der geistlichen Güter vorgebracht werden sollen, nicht die Zufälligkeit verbunden, die mit der eigentlichen Willkühr verknüpft ist. Und also fehlet es auch deswegen wieder dem natürlichen

Dritter Grund davon.

chen Menschen an der Freyheit in geistlichen Dingen.

Da nemlich der Mensch natürlicher Weise schon zu solchen Handlungen disponiret und bestimmt ist, welche der Erhaltung der geistlichen Güter zuwider laufen; so ist es nun nicht mehr ihm zufällig, ob er die geistlichen guten Handlungen hervorbringen will oder nicht. Sondern er will sie nicht, er kan sie nicht natürlicher Weise hervor bringen. Man siehet also aus allen Merckmahlen der Freyheit, daß sie dem natürlichen Menschen in geistlichen Dingen nicht zukomme. Und es ist nun offenbar genug, daß der natürliche Mensch kein Vermögen und Kraft mehr habe, sich in den seligen Zustand der geistlichen Freyheit selbst wieder zu versetzen, sondern daß alles der Gnade GOttes hierbey zugeschrieben werden müsse.

§. 815.

Wie diese Lehre mit der Freyheit der Menschen zu vergleichen.

Ob aber nun gleich der natürliche Mensch keine Freyheit im geistlichen hat, sondern allein durch die Gnadenwürckungen des heiligen Geistes wieder in diesen Zustand versetzet werden muß: (§. 807.) so hat er doch noch die Freyheit. (§. 811.) Und es darf der Mensch nicht auf eine seiner Freyheit wiedersprechende Weise von GOtt darzu gebracht werden. (§. 163.) Kömmt also der Mensch nicht aus seiner Freyheit und aus seinen Kräften in diesen Zustand, so muß es doch auf eine seiner Freyheit und Natur gemäse Art geschehen. Wie aber diese Lehren mit einander verglichen und dis erhal-

ten

ten werden soll, daß ob sich gleich der Mensch bey dem göttlichen Gnaden-Beytrage, durch welchen er in diesen Zustand versetzt werden soll, blos leidend verhalte, dennoch seiner Freyheit nichts zuwider geschehe, habe ich schon oben deutlich gewiesen, und nicht nur die Schwierigkeiten dabey entdecket, sondern sie auch gehoben. (§. 199. 200.) Ich will also dieses nicht wiederholen, sondern den Leser darauf weisen, was ich schon ausgemacht habe. Man kan es aber hier selbst wiederholen, weil es ohnedem eine schwere Sache ist, dieses gehörig einzusehen.

§. 816.

Der Mensch muß nicht halsstarrig der Gnade widerstehen.

Eben deswegen, weil der Mensch nicht wider seine Freyheit von GOTT zur Gnade gebracht werden durfte, muste auch die Gnade nicht unwiderstehlig seyn. (§. 163.) Gesetzt also, daß der Mensch halsstarrig widerstånd, so müste er alsdenn freylich seinem natürlichen Elende überlassen werden. Soll also der Mensch durch die Gnade GOttes wieder zu einer wahren Freyheit in geistlichen Gütern geführet werden, so muß er nicht halsstarrig widerstehen.

§. 817.

Der Mensch hindert sich durch sein natürliches Verderben an seiner Wohlfahrt.

Damit man aber deutlich einsehe, wie es mit dem Widerstande beschaffen, den die in natürlichen Verderben liegende Menschen der Gna-

de entgegen setzen, so will ich doch zeigen, wie der Mensch der Gnade widerstehe, und die Gnade GOttes sich dabey verhalte. Daß alles, was nur leistet, daß etwas nicht wircklich wird, welches sonst würde wircklich geworden seyn, eine Hindernis ist, und daß die Hindernisse derer Handlungen ein Widerstand genennet werden, ist schon aus der Metaphysick bekannt. Und daraus kan man schon schliesen, daß der Mensch durch sein natürliches Verderben sich selbst an seiner wahren geistlichen Wohlfahrt hindere: Denn da der Mensch um dieses natürlichen Verderbens zum Bösen disponirt ist: (§. 722.) so bemühet er sich Böses zu thun. (§. 716.) Wenn nun aber in dem Menschen schon diese Bemühungen zu unregelmäsigen Handlungen angetroffen werden, so können die regelmäsigen Handlungen nicht hervorgebracht werden, welche sonst, wenn diese unregelmäsigen Bemühungen nicht da wären, hätten können von ihm hervorgebracht werden, folglich hindert er sich selbst durch sein natürliches Verderben an diesen regelmäsigen Handlungen, und also auch an seiner wahren zu erhaltenden Wohlfahrt. (§. 794.)

§. 818.

Wie der Mensch natürlich der Gnade widerstehe.

Nun laßt uns sehen, wie der natürliche Mensch sich gegen die Gnade verhalte? Ueberhaupt klar, daß der natürliche

Mensch

Mensch schon um seines natürlichen Verderbens der Gnade widerstehe. Denn nach diesem natürlichen Verderben sind seine Handlungen nicht auf die Erhaltung der wahren geistlichen Güter, sondern auf irdische gerichtet. (§. 802.) Die Gnade GOttes gegentheils will ihn zu diesen wahren geistlichen Gütern leiten. (§. 815.) So lange aber dieses Verderben der Menschen sich geschäftig bezeuget, wie es ihm natürlicher Weise zukommt, ist er in dem Zustande der herrschenden Sünde, (§. 742.) und hat überwiegende Neigungen zu unregelmäsigen Handlungen, die denen entgegen stehen, welche vermittelst der Gnade bey dem Menschen erhalten werden sollen. Folglich wird auch dadurch geleistet, daß die entgegen gesetzten Neigungen, welche die Gnade erfordert, nicht hervorgebracht werden, so lange der Mensch diesem natürlichen Verderben nachhänget. Daher hindert er die Gnade, und widerstehet derselben um seines natürlichen Verderbens willen.

Man siehet also daraus, daß der natürliche Mensch zwar im Stande ist, der Gnade zu widerstehen, und sich selbst an der Erhaltung derselben hinderlich zu seyn, aber nicht die durch die Gnade zu erhaltenden Heils-Güter zu würcken, und eine Ursache seiner geistlichen Wohlfahrt zu seyn. So weit ist der Mensch zurück gefallen! er kan nicht nur das nicht würcken, wodurch er seine wahre Wohlfahrt erhält, sondern er widerstehet sogar der Gnade GOttes, die ihm dieselbe mittheilen will.

Wo soll nun also die Kraft und Freyheit des natürlichen Menschen in geistlichen Sachen herkommen, denen er sich vielmehr widersetzet?

§. 819.

Was der blos-natürliche Widerstand des Menschen ist.

Nun erwegt man den Menschen entweder blos nach seiner natürlichen Disposition in seinem natürlichen Verderben, oder man betrachtet die Art und Weise, wie er sich zu seinen Handlungen in diesem natürlichen Verderben bestimmet. Geschiehet das erste, so ist vorher (§. 818.) gewiesen worden, wie der Mensch schon um dieser unregelmäsigen Disposition sich der Gnade widersetze. Er ist mit allen seinen Bemühungen seiner Kräfte auf gegenseitige Handlungen gerichtet, als sie die Gnade erfordert. (§. 742.) Weil nun dieses natürliche Verderben zu der verderbten Natur des Menschen gehöret: (§. 31.) so kan der dadurch schon bestimmte Widerstand der natürliche ins besondere genennet werden. Da aus dem andern hernach der bedingte Widerstand entstehet.

Man hat auf die Eintheilung inter resistentiam gratiae oppositam mere naturalem, et acquisitam vel conditionatam acht zu geben. Bey dieser ersten findet die Gnade statt, wenn nicht durch die andere Widerstand geleistet wird, daß die Gnade den Menschen auf eine unwiderstehliche Art zu ihrer Wohlfahrt bringen müste. Hier siehet man aber, daß schon der blos natürliche Mensch entfernt ist von einem Leben, das aus GOTT und göttlich ist.

Und

Und daß er nicht vernehme, was des Geistes GOttes ist. Seine Neigungen nemlich gehen nicht auf GOtt und geistliche Güter, sie sind zum irdischen gerichtet.

§. 820.

Was der Mensch nach diesem Verderben thut.

Wenn nun aber erwogen wird, wie der Mensch seine Handlungen bestimmt nach diesem Verderben, so siehet man überhaupt wieder, daß der Mensch, wenn er nach seiner natürlichen Disposition handeln soll, unregelmäsige Handlungen hervorbringen wird. Denn nach dieser Disposition hat er die Bemühungen wider die Gesetze zu handeln. (§. 742.) Und es werden deswegen auch unregelmäsige Handlungen erfolgen, so lange er dieser natürlichen Disposition gemäs handeln soll.

Man sehe daraus, wie elend es um den Menschen stehe, wenn er sich selbst überlassen werden soll. Er ist alsdenn die Quelle selbst, woraus die unregelmäsigen Handlungen fliessen, die ihn ins Verderben stürtzen. Er wird durch die wiederholten unregelmäsigen Handlungen in Gewohnheiten und Fertigkeiten zu sündigen verfallen, und recht starck und männlich im verkehrten Wesen werden, aber auch dabey sich immer weiter von seiner Wohlfahrt entfernen.

§. 821.

Wie es sich mit dem Widerstande, der aus

Ins besondere aber kan hierbey noch verschiedenes bestimmt werden. Wenn der Mensch sei-

Unwissenheit gegen die Gnade geleistet wird, verhalte.

seinem natürlichen Verderben nach handelt, so geschiehet es entweder aus einer Unwissenheit des bessern oder nicht. Was das erste anbetrift, so wird er freylich unrecht handeln in Meynung, daß es recht sey. Aber eben dadurch hindert er das Geschäfte der Gnade, so lange er in dieser Unwissenheit unregelmäsige, und der Gnade entgegen gesetzte Handlungen hervorbringet. Und dieses giebt den Widerstand aus Unwissenheit. Bey diesem aber kan die Gnade GOttes noch ihren Endzweck erreichen, ohne daß es auf eine unwiderstehlige Art geschehe. Wenn nach der Heils-Ordnung vermittelst des Wortes GOttes diesen Leuten hinreichender Unterricht gegeben wird, so werden diese ihr Unrecht einsehen, und verlangen gegenseitig zu handeln. Es kan alsdenn durch die Gnade GOttes, indem durch sie die lebendige Erkänntnis von wahren Heilsgütern durch den Glauben erhalten wird, (§. 187.) der Mensch neue Gnaden-Kräfte bekommen. Und da er alsdenn durch diese lebendige Erkänntnis zu Handlungen bestimmt wird, so geschiehet da nichts, was der Freyheit entgegen stände. (§. 810.) Es können also diese Menschen, ohne daß die Gnade GOttes unwiderstehlig sey, der Gnade theilhaftig werden.

§. 822.

Wie es mit denen ist, welche aus Zweifel

Gesetzt aber, daß der Mensch nicht aus bloser Unwissenheit Böses thue, so muß er schon einige Erkänntnis erhalten haben von dem, daß

er

er unrecht handele, und von dem, daß er anders seinen Wandel einzurichten habe. Entweder nun diese ist noch nicht gewis und klar genug, oder es ist dieses schon. Ist das erste, so wird er noch zweifeln, und nicht genau genug wissen, wie er sich zu verhalten habe, wenn sein Wandel rechtschaffen seyn soll. So lange dieses aber ist, wird er noch unregelmäsig handeln, und also durch diese ungewisse und nicht sattsam klare Erkänntnis der Gnade widerstehen. Aber doch kan auch diesen noch geholfen werden, ohne daß ihre Freyheit Schifbruch leidet. Es liegt der Fehler hier noch nur im Verstande. Und er kan durch sattsamen Unterricht, der durch die Gnade GOttes aus dem Worte GOttes veranstaltet wird, die ihm nöthige Klarheit und Gewisheit erhalten, und auf diese Art seiner Freyheit gemäs zur Gnade GOttes geleitet werden.

und dunckeler Erkänntnis widerstehen.

§. 823.

Wenn es aber auch daran nicht liegt, daß der Mensch in Zweifel und dunckeler Erkänntnis stecket, sondern schon eine gewisse Erkänntnis davon erhalten hat, daß er nach seinem natürlichen Zustande zur wahren Wohlfahrt nicht gelangen könne, und daß ihm die Gnade GOttes zur Erhaltung derselben unentbehrlich sey, und er handelt dennoch unregelmäsig, so geschiehet dieses entweder um des Mangels seiner

Wie es sich mit dem Widerstande aus Schwachheit verhält.

ner natürlichen Kräfte, und also aus Schwachheit, oder es ist dieses nicht. Ist das erstere, so kömmt es darauf an, daß der Mensch durch den Glauben eine sattsam lebendige Erkänntnis und Gnaden-Kräfte erhalte, damit seiner Schwachheit aufgeholfen werde. Und auch dieses kan ohne Schaden seiner Freyheit geschehen, indem der Mensch wieder durch den göttlichen Beytrag zu einer lebendigen Erkänntnis der wahren Güter geführet wird, so wie es seiner Freyheit gemäs ist. (§. 815. 199. 200.)

Dieser Widerstand, der aus Schwachheit dem Endzwecke der Gnade entgegen gesetzt wird, wird nun bey denen noch nicht wahrhaftig wiedergebohrnen, aber doch durch die Gnade ermunterten angetroffen. Die haben so viel erkennen lernen, daß sie nicht so handeln, wie es zu ihrem Frieden dienet. Sie sehen ihre Schwachheit aber und werden gewahr, daß sie selbst nicht sich helfen können. Sie sehnen sich daher auch nach der Gnade GOttes. Und diese kan ihnen alsdenn auch ohne Schaden ihrer Freyheit gegeben werden. Sie werden durch den Glauben erleuchtet und wiedergebohren, und erhalten dadurch Gnaden-Kräfte, die ihre Schwäche hebet, und sie starck macht in dem HErrn und in der Macht seiner Stärcke.

§. 824.

Wie es mit dem muthwilligen Widerstande beschaffen.

Wenn aber auch die Schwachheit es nicht ist, die die Menschen hinderte des Endzwecks der Gnade GOttes theilhaftig zu werden, so muß

der

der Fehler in dem Willen gesucht werden. Wenn der Mensch sich so fest an das irdische mit seinen Gedancken und Neigungen bindet, daß er bey der erkannten Wahrheit der Gnade dennoch nicht zu lencken ist, so widersteher derselbe alsdenn muthwillig derselben. Weil er nun an denen Gütern dieser Welt ein so herrschendes Vergnügen hat, so geschiehet es, daß solche Menschen auf die Lehren der Gnade nicht achten, und sich allerhand Zweifel dargegen erregen, weil sie mit ihren verkehrten Neigungen nicht übereinstimmen will. Solte nun ein solcher Mensch aus seinem Verderben gerissen werden, so könte es nicht durch die lebendige Erkänntnis von den Heilsgütern geschehen. Denn diese zu erhalten, ist er nicht fähig, so lange er seine Erkänntnis von seinen Scheingütern lebendig seyn, und sich durch selbe beherrschen lässet. Daher müste es auf eine der Freyheit zuwider laufende Art geschehen, wenn ein Mensch, der muthwillig widerstehet, so lange er muthwillig widerstehet, solte von GOtt der Gnade theilhaftig gemacht werden. Und daher können auch solche Leute in diesem ihren Zustande der Gnade nicht theilhaftig werden. Und es ist also freylich nöthig, daß ein Mensch nicht muthwillig widerstehe, wenn er der Gnade GOttes theilhaftig und wahrhaftig erleuchtet, und wiedergebohren werden will.

Man muß also dieses muthwillige Widerstehen nicht mit dem, was aus Unwissenheit oder aus Schwachheit geschiehet, verwechseln. Wenn man nicht genau auf die Unterschiede merckt, kan einem dieses leichte begegnen. Paulus widerstrebte auch der Gnade GOttes, aber nicht wuthwillig. Sein Irrthum war schuld daran. Er glaubte vor die Ehre GOttes zu eifern, wenn er Christum und seine Glieder verfolgete. Diese Leidenschaft war gros bey ihm. Er lies sich nicht leichte davon bringen. Da ihm aber wunderthätiger Weise anderer Unterricht auf seiner Reise nach Damascus gegeben wurde, blieb er nicht bey seinem verkehrten Eifer. Er erkannte die Wahrheit. Er lies sich bekehren, und widerstund nicht muthwillig der erkannten Wahrheit. Wenn solche Muthwillige nicht durch besondere Anfechtungen und Uebel, in welche sie sich stürtzen, endlich sich besinnen, so gehen sie in ihrem Verderben fort, und häufen Sünden mit Sünden. Alle Vorstellungen, welche die vorkommende Gnade in ihnen erreget, laufen fruchtlos ab. Sie mercken nicht darauf, weil sie nicht wollen, sondern mit ihrem Dichten und Trachten nach dem Irdischen gerichtet sind. Und da also GOtt seinen Vollkommenheiten gemäs sie nicht auf eine unwiderstehliche Art zur völligen Ergreifung der Gnade bringen kan, so ist es noch eine Wohlthat GOttes, wenn er sie die Uebel, in welche sich solche Leute durch ihren unrichtigen Wandel versetzen, recht empfinden lässet, damit sie dadurch noch sich besinnen, und unter die Gnade sich bequemen möchten. Der Dieb wird oft nicht eher bekehret, als bis er nun seinen verdienten Lohn empfangen soll. Der Säuffer lernt oftmals seine begangene

Bosheit erkennen, wenn Vermögen und Gesundheit dahin ist, und er sich in recht elendem Zustande befindet. Und wohl dem, der auch bey diesen letzten Bemühungen der Gnade ihr nicht ungehorsam ist! aber es geschiehet auch dieses zuweilen. Daher auch dieser muthwillige Widerstand seine Grade hat. Einige werden deswegen ganz fühllos und hartnäckig, und schänden die Gnade auch bey allen Uebeln, die sie schon zu ertragen haben. Es wird dieses desto deutlicher werden, wenn man die würcklichen Sünden betrachtet, welche die Menschen zu begehen pflegen. Denn je grösser diese sind, je grösser ist auch der Widerstand, der der Gnade entgegen gesetzt wird.

Des anderen Theils, anderen Abschnittes, anderer Abtheilung, Sechstes Capitel, in welchem von denen wircklichen Sünden gehandelt wird.

§. 825.

Verbindung des folgenden mit dem vorhergehenden.

Wir haben bis hieher das natürliche Verderben der Menschen, in welches sie durch die Erbsünde versetzt worden, betrachtet. Wir haben gesehen, daß der Mensch natürlicher Weise mit allen seinen Kräften zu unregelmäsigen Handlungen aufgelegt sey. Was kan nun aber anders daraus entspringen, als

daß, wie die Bemühungen des natürlichen Menschen unregelmäsig sind, auch die dadurch bestimmten Handlungen unregelmäsig werden müssen; dieses aber giebt die wircklichen Sünden. Und daher kommen wir noch bey der Betrachtung des natürlichen gefallenen Menschen auf seine wircklichen Sünden.

§. 826.

Was wirckliche Sünde sey.

Zuerst müssen wir uns hier wieder um einen allgemeinen Begrif von der wircklichen Sünde bekümmern. Es ist aber dieser schon oben angegeben worden. Wir haben gesehen, daß eine sittliche Handlung, die nicht dem Gesetze gemäs ist, eine wirckliche Sünde genennet wird. (§. 639.) Und daraus ist unmittelbar klar, daß wenn man eine Erkänntnis der wircklichen Sünden haben will, diese durch die Vergleichung der Handlung nach denen Gesetzen erhalten werde.

Zweyerley ist bey diesem Begriffe überhaupt zu mercken nöthig. Erstlich ist das Geschlechte dieses Begrifs, daß die wirckliche Sünde eine sittliche Handlung seyn soll. Man könte glauben, daß dadurch der Begriff zu enge eingeschrencket würde, und daß es genug sey, wenn nur eine Handlung gedacht würde, welche wider das Gesetz wär. Es würde ja von Sünden der Unwissenheit, von unvorsetzlichen Sünden geredet. Diese wären ja alsdenn keine sittliche Handlungen. Allein es kan bey dem allen der Begriff wol so eingeschrencket werden. Ob es nemlich gleich an dem

dem ist, daß die sündliche Handlung selbst nicht allezeit nach ihrer Form erwogen sittlich ist, so ist doch dieses sittlich, daß sich jemand in solchen Zustand gesetzet hat, in welchem er nicht sittlich sündiget. Und schon deswegen ist die Handlung sittlich nicht an sich, sondern deswegen, weil er durch sein Verschulden in dem Zustande ist, in welchem er nicht sittlich handelt. Ferner erinnere man sich, was von der sittlichen Zurechnung des Falles der ersten Eltern bewiesen worden. Wir haben da gesehen, daß es dem Menschen sittlich zugerechnet werden müsse, daß er jetzt in diesem natürlichen Verderben sich befände, (§. 777. 778.) aus diesem aber entspringen alle wirckliche Sünden, (§. 825.) folglich müssen auch diese den Menschen sittlich zugerechnet werden.

Man könte ferner, was den besondern Unterschied betrift, der hier in dem Begriffe gegeben worden, einen Zweifel bekommen: Es heist, daß die Handlung wider das Gesetz seyn soll. Aber können denn wider das Evangelium keine Sünden begangen werden? ich antworte, daß allerdings gegen das Evangelium auch gesündiget werden kan. Die Sünde wider des Menschen Sohn, die Sünde wider den Heiligen Geist sind Beyspiele davon. Allein deswegen ist doch der Begriff nicht zu enge, den ich gegeben. Das Wort Gesetz wird hier so weitläuftig genommen, daß das Evangelium nicht ausgeschlossen werden kan. Auch die Lehre des Evangelii begreift Sätze in sich, nach welchen man seine Handlungen einzurichten verbunden ist, und begreift also auch Gesetze. (§. 637.) Es ist auch dem Gebrauche zu reden der heiligen Schrift nicht zuwider. Es wird ja die Lehre des Evangelii das Ge-

setz des Geistes, das Gesetz der Freyheit, das Gesetz, das GOtt in die Hertzen der Menschen giebt, genennet.

§. 827.

Die wirckl. Sünden setzen die Erbsünde voraus.

Wo eine wirckliche Sünde begangen werden soll, muß eine sittliche Handlung wieder die Gesetze begangen werden; (§. 826.) folglich muß auch die Neigung da seyn, diese Handlung vorzubringen. Da nun aber diese Neigungen zu unregelmäsigen Handlungen den Menschen um der Erbsünde willen zukommen; (§. 722.) so ist der endliche Grund in den Menschen zu allen wircklichen Sünden, die Erbsünde.

Daher werden auch diese wirckliche Sünden Wercke des Fleisches, Gal. 5, 19. Wercke des alten Menschen, Col. 3, 9. todte Wercke, Hebr. 6, 1. c. 9, 14. unfruchtbare Wercke der Finsternis, Ephes. 5, 11. genennet. Es wird daher auch die Erbsünde die antreibende innere Ursache der wircklichen Sünde (cauſa impulſiua interna) genennet. Die äuserlichen sollen hernach bestimmt werden.

§. 828.

GOtt ist nicht Urheber der wircklichen Sünden.

Der endliche Grund in den Menschen, warum die Menschen wirckliche Sünden begehen, liegt in der Erbsünde. (§. 827.) Nun aber haben wir gesehen, daß GOTT nicht Urheber der Erbsünde sey; (§. 729.) folglich ist auch GOTT nicht Urheber der wircklichen Sünden.

Alle wirckliche Sünde ist wider die Gesetze, und also böse. Nun aber ist oben (§. 146.) umständlich gewiesen worden, daß GOtt gar nicht Urheber von irgend einem Bösen wär: folglich auch nicht Urheber der wircklichen Sünden. Es sind auch an diesem Orte die wichtigsten Zweifel, welche von der Zulassung des Bösen, und der Verhärtung im Bösen, welche GOtt auch zugeschrieben wird, entstehen könne, umständlich beantwortet worden. Da nun aber die Sünden Handlungen der Menschen sind, so sind sie Urheber derselben. Die Erbsünde giebt darzu die innere antreibende Ursache. Es können aber darzu auch äusere kommen.

§. 829.

Die äusere antreibende Ursache der wircklichen Sünden.

So wie der Mensch durch das natürliche Verderben, welches ihm um der Erbsünde willen zukommt, sich selbst zum Sünden reitzet; (§. 828.) so kan er auch durch andere darzu gereitzet werden, welche alsdenn die äuseren antreibenden Ursachen der wircklichen Sünden sind. Dahin gehören nun

1) die Menschen, welche durch ihr Verhalten machen, daß ein anderer zur Sünde gereitzet wird. Wenn aber jemand durch sein Verhalten den andern zur Sünde reitzet, so giebt er dem andern ein Aergernis. Daher ist klar, daß die Aergernisse zur äuserlichen antreibenden Ursache der Sünden gehören. Dieses Verhalten jemandes, wodurch der andere zur Sünde angereitzet wird, ist nun

entweder an sich schon böse, oder nicht. Ist das erste, so ist es ein gegebenes, ist das andere, so ist es ein genommenes Aergernis. Das gegebene wird entweder mit einem Vorsatz, den andern zu bösen Handlungen zu reitzen, hervorgebracht, oder nicht. Und die genommenen Aergerniſſe hätten noch entweder können vermieden werden, oder nicht. Das erste ist, wenn das, was an sich nicht böse ist, und den andern geärgert hat, noch hätte unterlassen werden, oder doch auf eine andere Art vorgebracht werden können, daß der andere sich alsdenn daran nicht gestossen hätte. Gehet aber dieses nicht an, so sind sie alsdenn um des Verderbens deß, der sich daran ärgert, freylich nicht zu vermeiden.

Diese Aergerniſſe können nun sowol bey der Erziehung der Kinder, als auch von andern hernach gegeben und genommen werden. Hauptsächlich sind die Aergerniſſe, die Kinder in der Erziehung erhalten, hernach durch das gantze Leben fruchtbar. Sie werden der Sünden gewohnt, und es fällt hernach schwer, die Gewohnheiten abzulegen. Gewis, Eltern haben grose Pflicht, daß sie denen Kindern nicht Aergerniſſe geben, und Kinder haben GOTT inbrünstig zu dancken, wenn er ihnen fromme Eltern gegeben, die sie nicht geärgert haben. Und sie werden es gewiß thun, wenn sie sich rechtschaffen zum HErrn bekehren; wenn

sie

ſie wahrnehmen, wie andere, die durch Aergerniſſe zu groſen Fertigkeiten und Gewohnheiten in Sünden gekommen ſind, ſehr ſchwer ſich verleugnen und das Fleiſch creutzigen. Doch ich kan hier von den Aegerniſſen nicht alles ausſetzen. Die umſtändliche Abhandlung davon gehöret zur Sitten-Lehre. Hier iſt genug, daß wir überhaupt wiſſen, wie durch gegebene und genommene Aergerniſſe eine Bewegungs-Urſache zu ſündigen erhalten wird.

2) Der Satan, welcher nach dem Zeugniſſe der heiligen Schrift noch immer herum gehet, wie ein brüllender Löwe, und ſuchet, welchen er verſchlinge.

3) Auch andere Creaturen gehören hierher, wovon die Menſchen um ihres Verderbens halber Aergerniſſe nehmen. Die Empfindungen, welche ſie von dieſen erhalten, verbinden ſich mit ihrer Einbildung und verkehrten Neigungen, und ob gleich die Creatur GOttes gut iſt, wird ſie doch um des Verderbens der Menſchen zum Böſen angewendet.

§. 830.

Daß es wirckliche Sünden gebe.

Daß nun wirckliche Sünden von denen Menſchen begangen werden, zeiget die Erfahrung mehr, als man wünſchen und hoffen ſolte. Wer die Geſetze der Natur nur erkannt hat, und vergleichet ſie mit den Handlungen der Menſchen, wird mehr als zu gewis

überführet werden, wie viel dieser wircklichen Sünden begangen werden. Ja wir haben in der Lehre von dem Ebenbilde GOttes gesehen, daß, wenn die Menschen alle ihre Handlungen nach dem Gesetze der Natur einrichteten, sie glückselig und dem Tode nicht unterworfen seyn müsten: so gewis wir nun davon das Gegentheil erfahren; so gewis ist es, daß die Menschen wirckliche Sünden begehen.

Nur die, welche sich ein fürchterliches Recht der Natur erdichten, können die Wircklichkeit der wircklichen Sünden leugnen. Wer mit Spinoza alle Handlungen, welche nur einer in dem Zustande, da er sich befindet, vorbringen kan, vor recht hält, (§. 801.) der wird freylich keine wirckliche Sünden zugestehen. Allein so falsch die Meynung des Spinoza ist, so falsch ist auch der darauf gegründete Satz.

§. 831.

Woher verschiedene wirckliche Sünden entstehen.

Ja was dürfen wir weiter Zeugnis, daß wircklich Sünden von den Menschen begangen werden und begangen worden sind, da die Menge und Verschiedenheit derselben gemacht haben, daß diese Sünden der Menschen in verschiedene Classen haben vertheilet werden müssen. Damit wir also desto genauer von diesen wircklichen Sünden unterrichtet werden, wollen wir die verschiedenen Arten dieser Sünden bestimmen. Die wirckliche Sünde überhaupt war eine sittliche Handlung wider das Gesetze. Es sind also die wircklichen Sünden verschieden:

1) Wie

1) Wie die Gesetze verschieden sind, gegen welche die Handlungen hervorgebracht werden.

2) Wie die Handlungen verschieden sind, welche gegen die Gesetze vorgebracht werden.

Wenn man aber das verschiedene, welches sich bey den Handlungen bestimmet lässet, erkennen will, so kan man auf folgende vier Puncte mercken:

1) auf das Subject, welches die Sünde hervorbringt;

2) auf die Art und Weise, wie es sich zur Sünde bestimmet hat;

3) auf sein Verhältnis gegen andere Dinge;

4) auf die Folgen der Sünden.

Man siehet ohne mein Erinnern, daß dieses Eintheilungen verschiedener Absichten sind, und daß deswegen bey der genaueren Betrachtung einer Sünde sie disjunctive nach allen verschiedenen Absichten erwogen werden kan. Wir unterscheiden hier nur das Verschiedene, welches sich bey denen Sünden der Menschen findet. Es kan aber gar wohl seyn, daß verschiedene Umstände, die hier in ihre Classen vertheilt werden, zugleich bey einer Sünde angetroffen werden, und daß also eine Sünde nach diesen verschiedenen Bestimmungen auch verschiedene Namen bekommen kan.

§. 832.

Was Sünden in Thun und Unterlassen sind.

Was zuerst nun die Gesetze anbetrift, gegen welche die Handlungen gerichtet sind, so kan man darbey entweder auf die Art des Ausdruckes desselben, oder auf den Gegenstand des Gesetzes mercken. Im ersteren Falle wird entweder etwas in dem Gesetze zu thun geboten, oder etwas zu thun verboten. Daher entstehen die Sünden, da das gebotene nicht gethan, und das verbotene gethan wird. Das erste werden Sünden im Unterlassen, (peccata omissionis) das andere aber werden Sünden im Thun (peccata commissionis) genennet. Wenn man aber betrachtet, daß der Mensch allezeit etwas thut, so siehet man auch, warum mit einer Sünde im Unterlassen auch allezeit eine Sünde im Thun verknüpft ist.

Man muß dieses erwegen, wenn man nicht einen Zweifel bekommen will. Alle wirckliche Sünde war eine Handlung, (§. 826.) wer aber etwas unterlässet, handelt ja in so fern nicht etwas, und also könte ja keine Sünde da gedacht werden. Allein man mercke, daß diese Sünde im Thun und Unterlassen nicht eigentlich entgegen gesetzte Arten der Sünde sind, sondern sie sind allezeit mit einander verknüpft. Wenn dem Menschen unter seinen Umständen nach dem Gesetze geboten wird: du solst thun, und er unterlässet es, so ist in so fern es die Sünde im Unterlassen. Er thut aber statt dessen etwas anders, worzu er aber nicht verpflichtet war, sondern wider das Gesetz, und da ist alsdenn die Sünde im Thun da.

§. 833.

§. 833.

Wenn aber der Gegenstand erwogen wird, gegen welchen jemand etwas zu leisten verpflichtet wird, so ist dieses entweder GOtt, oder nicht. Im anderen Falle entweder der Mensch selbst, oder andere Creaturen. Im anderen Falle entweder andere vernünftige Creaturen, oder unvernünftige, entweder nun leblose, oder lebendige; sind es aber vernünftige Creaturen, so sind es entweder Engel, oder Menschen. Daher entspringen auch die Sünden gegen GOtt, gegen sich selbst, gegen Engel, gegen den Nächsten, gegen unvernünftige, lebendige und leblose Creaturen. Unter eine jede Classe dieser Sünden gehören viele besondere Arten derselben. Da aber schon das Recht der Natur und die Moral diese genauer bestimmet, so ist es nicht nöthig, daß ich hier weiter gehe, und die genaueren Bestimmungen zufüge. Wie es denn überhaupt an dem ist, daß man nicht fertig werden würde, wenn alle genauere Umstände, die bey den Sünden bestimmet werden können, besonders bestimmt werden solten. Deswegen ist es hinreichend, wenn nur die Haupt-Arten angegeben werden, da sich denn nach Befinden der Umstände schon bestimmen lässt, was sich bey jeder Art besonders ereignet.

Wie Sünden gegen GOtt und Creaturen entstehen.

§. 834.

Lasset uns also weiter gehen, und den Unterschied der Sünden aus der Betrachtung der ver-

Was innere und äusere Sünden sind.

verschiedenen Handlungen erwegen. Da war nun zuerst auf das handelnde Subject zu sehen. (§. 831.) Ueberhaupt siehet man von selbst, daß das Subject, welches sündiget, (subiectum quod) der Mensch sey, da von denen Sünden der Menschen geredet wird. Aber was eigentlich die Handlung im Menschen bestimmet, (subiectum quo) kan noch genauer bestimmt werden. Der Mensch bestehet aus Leib und Seele, die Handlungen nun, die er hervorbringt, werden entweder nur durch die Kräfte der Seele, oder auch zugleich mit durch die bewegende Kraft des Cörpers hervorgebracht. Im ersten Falle werden diese unregelmäsigen Handlungen der Seele innerliche Sünden genennet. Mit diesen sind auch die inneren Veränderungen des Cörpers verknüpft. Im andern Falle aber entstehen die äuseren Sünden. Die innerlichen Sünden nun können entweder durch die oberen oder unteren Vermögen der Seele vorgebracht werden, wenn sie sich wider die Gesetze zu oberen oder unteren Vorstellungen oder Neigungen bestimmet, oder nicht bestimmet. (§. 832.) Die äuseren, welche die inneren voraus setzen, können durch Gebehrten, Worte und andere Wercke erhalten werden. Und auch hier lies sich verschiedenes wieder bestimmen, aber es sind diese Geschlechter genug.

§. 835.

§. 835.

Was Schoos-Sünden und Gewohnheits-Sünden sind.

Das andere, worauf man bey der Bestimmung des Unterschiedes der Sünden in Betrachtung der Handlungen zu sehen hatte, war die Art und Weise, wie sich jemand zu gewissen Sünden bestimmet. (§. 831.) Die Sünde aber wird in Betrachtung dessen entweder durch jemandes herrschende Haupt-Neigung bestimmet, oder nicht. Im ersteren Falle entstehen die Schoos-Sünden. Wir haben nemlich in der Lehre von der Erbsünde gesehen, daß alle Menschen natürlicher Weise zum irdischen überwiegend geneigt sind. (§. 722. 735.) Diese irdischen Güter, welche die Menschen lieben, sind nun Ehre, Vermögen, sinnliche Lust. Daher entspringen denn die drey Haupt-Neigungen: Ehrgeitz, Geldgeitz, Wollust. Ob nun gleich alle Menschen eine Disposition zu allen diesen sinnlichen Gütern haben, so herrschet doch nicht bey einem jeden eine jede gleich starck. Wenn also bey jemanden hauptsächlich eine dieser Haupt-Neigungen herrschend ist, und dadurch Sünden bestimmt werden, so werden dieses seine Schoos-Sünden genennet. Diese hat alsdenn der Mensch am liebsten, und diese sind es auch, welche alsdenn am schwersten verläugnet werden. Zumal wenn man durch eine Uebung es darinne zur Gewohnheit und Fertigkeit gebracht hat; als welches eben die Gewohnheits-Sünden giebt.

Es kan seyn, daß unter einer grosen Gesellschaft der Menschen in einem Reiche oder Stadt die meisten zu einer gewissen Zeit einerley herrschende Haupt-Neigung haben, und daher entstehen die Landes- und Mode-Sünden. Die Erfahrung lehret auch, daß solche Land- und Mode-Sünden angetroffen werden.

§. 836.

Was vorsetzliche und nicht vorsetzliche Sünden sind.

Wenn nun aber nicht ins besondere darauf gesehen wird, daß eine Sünde durch die herrschende Haupt-Neigung bestimmt wird; so findet man, daß jemand entweder so die Sünde hervorgebracht hat, daß wenn er auch gewust hätte, daß etwas sündlich wär, und es in seiner Gewalt gehabt hätte, dieselbe zu unterlassen, dieselbe dennoch gethan haben würde, oder es ist dieses nicht. Ist das erstere, so werden es Sünden, an denen man seinen Wohlgefallen hat, (peccata complacentiae) auch im weitläuftigen Verstande vorsetzliche Sünden (peccata proaeretica late sumta) genennet; im anderen Falle aber werden es nicht-vorsetzliche Sünden, oder Sünden, die nicht mit Wissen und Willen hervorgebracht werden, genennet.

§. 837.

Eintheilung der vorsetzlichen Sünden.

Vorsetzliche Sünden in weiterem Verstande sind also Sünden, welche auch würden begangen worden seyn, wenn der Sünder gleich vorher gewust hätte, daß es Sünden wären,

und

und es in ſeiner Gewalt gehabt hätte, ſie zu vermeiden. (§. 836.) Entweder nun, er hat auch wircklich dieſes vorher gewuſt, daß es ſündlich ſey, und hat dieſelbe doch willig begangen, oder nicht. Iſt das erſtere, ſo werden es in genauerem Verſtande vorſetzliche, erwählte, mit Wiſſen und Willen hervorgebrachte Sünden genennet. Iſt aber das andere, ſo hat er entweder mit Fleis dahin geſehen, daß er vor der Begehung der Sünde die Unwiſſenheit von ihrer Sündlichkeit haben möchte, und hat alſo mit Wiſſen und Willen in dieſer Unwiſſenheit ſeyn wollen, oder es iſt dieſes nicht, aber es hat doch der Sünder, da er es, nachdem die Sünde begangen worden iſt, erkannt, ſeinen Gefallen an derſelben. Beyde Arten der Sünden werden noch mit zu denen vorſetzlichen gerechnet, weil bey beyden noch ein Wille und Wohlgefallen an der Sünde ſich äuſert.

Unter die vorſetzlichen Sünden, im genauen Verſtande genommen, gehöret auch die Sünde wider den heiligen Geiſt, der die Sünde wider des Menſchen Sohn an die Seite pflegt geſetzt zu werden. Ich will davon hernach handeln, wenn ich nur erſt von denen unvorſetzlichen Sünden die Arten derſelben angegeben habe. Und ich will dieſes deswegen thun, weil bey der Sünde wider des Menſchen Sohn ſich noch manche Schwachheit befindet. Hier kan man noch mercken, daß unter den Redens-Arten: Sünde thun, und Sünde haben, ein Unterſchied ſey. Sünde thun heiſt

heist vorsetzlich sündigen. Und weil ein Wiedergebohrner nicht vorsetzlich sündiget, so wird mit Recht gesagt: ein Wiedergebohrner thut nicht Sünde. Sünde haben aber erstreckt sich auf alle Sünden, und begreift also die Erbsünde und die Schwachheits-Sünden unter sich. Und in so fern die Erbsünde, doch aber entkräftet, und die Schwachheits-Sünden erwogen werden, muß freylich auch von den Wiedergebohrnen gesagt werden, daß sie Sünde haben.

§. 838.

Eintheilung der unvorsetzlichen Sünden.

Wenn nun die unvorsetzlichen Sünden erwogen werden, so sind es Sünden, welche würden unterlassen werden, wenn gnugsame Einsicht der Sünden und sattsame Kräfte sie zu vermeiden, da wären: (§. 837. 836.) wenn sie aber gleichwol begangen werden, so muß es an einen von beyden fehlen. Entweder also, es hat an hinreichender Erkänntnis der Sündlichkeit der übernommenen Handlung gefehlet, oder wenn auch diese da ist, an hinreichender Kraft die sündliche Handlung zu vermeiden. Ist das erstere, so werden es **Unwissenheits-Sünden** genennet, ist das andere, so heisen es Schwachheits-Sünden. Denn der Mangel hinreichender Kräfte zu einer zu übernehmenden Handlung wird Schwachheit genennet, und daher entstehen also auch die Schwachheits-Sünden. Die Unwissenheits-Sünden entstehen aus dem Mangel der Erkänntnis der Sittlichkeit der Handlung, entweder, weil der

Sün-

Sünder im Stande der fleischlichen Sicherheit lebet oder nicht. Im ersten Falle werden es todte Sünden. So wie zu denen Schwachheits-Sünden die lebendige (peccata viua) gehören, da der Mensch die Sündlichkeit erkennet, aber um der moralischen Knechtschaft sie doch begehet.

Aus diesen Begriffen siehet man, daß nicht gleich jede Unwissenheit hinreichend ist zu behaupten, daß es eine unvorsetzliche Sünde sey. Es muß bey denen Unwissenheits-Sünden zweyerley wohl gemercket werden. Erstlich, es muß der Mensch sich nicht selbst vorsetzlich, oder doch durch seine Schuld in diese Unwissenheit gesetzt haben. Zweytens, er muß so beschaffen seyn, daß, wenn er die Erkänntnis der Sündlichkeit, deren Mangel bey ihm angetroffen wird, gehabt hätte, er sie würde gelassen haben, wenn es ihm nur immer möglich ist. Denn ist beydes nicht, so haben wir gesehen, daß alsdenn die Sünden noch zu den vorsetzlichen gerechnet werden müssen. (§. 837.) Daher auch die Gottesgelehrten einen Unterschied gemacht haben, zwischen unwissend sündigen, und aus Unwissenheit sündigen, (ignoranter, et ex ignorantia peccare) das erste geschiehet, wenn einer zwar wol nicht vorher wüste, daß es sündlich sey, was er sich zu thun vornimmt, aber es doch auch nicht würde gelassen haben, wenn er es gleich gewust hätte, und da gehöret die Sünde noch zu den vorsetzlichen. Das andere aber geschiehet, wenn er aus einer unverschuldeten Unwissenheit sündiget, welches er aber nicht würde gethan haben, wenn er hinreichende

Erkänntnis von der Sündlichkeit der Handlung würde gehabt haben.

§. 839.

Was Uebereilungs- und eigentliche Schwachheits-Sünden sind.

Wodurch also der Mangel hinreichender Kräfte zur Vermeidung einer Sünde erhalten wird, dadurch werden auch die Schwachheits-Sünden erhalten. (§. 839.) Dieses aber geschiehet entweder um des Mangels gnugsamer Aufmercksamkeit auf seine Handlung, so daß man sich zu einer Handlung entschliesset, ehe man dieselbe gehörig überlegt hat, oder es geschiehet um der Heftigkeit der sinnlichen wider seinen Willen gerichteten Begierden. Ist das erste, so werden es **Uebereilungs-Sünden**, ist das andere, so werden es im genaueren Verstande **Schwachheits-Sünden** genennet.

Man siehet daher, daß es noch nicht zu einer vorsetzlichen Sünde genug ist, daß einer, ehe er die Sünde begangen hat, wisse, daß er unrecht handele, wenn er etwas thue. Dieses kan bey den eigentlichen Schwachheits-Sünden auch seyn. Nur daß der aus Schwachheit sündigende keinen Gefallen daran hat. Er wünschet es hertzlich, von dieser Schwachheit befreyet zu seyn. Er beklaget und bereuet es, wenn er von seiner Schwachheit übereilet worden ist. Dieses thut der vorsetzlich sündigende nicht; weis er es, daß es unrecht ist, so thut er doch nach seinem Gefallen die Sünde. Thut er die Sünden, ohne vorher gewust zu haben, daß es unrecht sey, und er erfähret es hernach, so betrübet er sich nicht darüber.

§. 840.

§. 840.

Was Sünde wider des Menschen Sohn sey.

Unter die nicht vorsetzlichen Sünden rechnet man die Sünde wider des Menschen Sohn, nach Anleitung des Ausspruchs Matth. 12, 32. Luc. 12, 10. Ob gleich Verschiedene verschiedene Begriffe damit verknüpfen, so stimmen doch die grössesten Gottesgelahrten darinne überein, daß sie eine unvorsetzliche Bestreitung der Lehre JEsu Christi unseres Heylandes sey. Diese Bestreitung ist entweder nur mit einem Läugnen, oder gar mit einem Lästeren dieser Lehre verknüpft: es ist aber ein unvorsetzliches Bestreiten, und entstehet daher entweder aus Unwissenheit und Uebereilung, (§. 838. 839.) oder um der Leidenschaft, und aus Schwachheit, besonders aus Furcht, daß man gewisse Uebel zu ertragen haben werde, wenn man die Lehre Christi bekenne. Siehe Quenstedts Theol. didact. pol. P. II. C. 2. Sect. I. pag. 85. seqq. Da aber diesen Leuten noch sattsamer Unterricht gegeben, und auch dadurch die Furcht vertrieben werden kan, so ist solchen Leuten noch zu helfen, daß sie von ihrer Sünde ablassen, und das Verdienst Christi im wahren Glauben ergreifen. Daher auch mit Rechte behauptet wird, daß die Sünde wider des Menschen Sohn könne vergeben werden: wenn nemlich diese aufhören, die Lehre Christi zu bestreiten, und sein Verdienst im wahren Glauben ergreifen, so wird ihnen auch diese Sünde vergeben. Da nun

dieses noch geschehen kan, so kan auch diese Sünde vergeben werden.

§. 841.

Unter die vorsetzlichen Sünden gehöret die Sünde wider den heiligen Geist.

Nun können wir wieder auf die vorsetzlichen Sünden unsere Gedancken richten. Diese eigentlich vorsetzlichen Sünden können verschiedene Stufen haben, nachdem die Erkänntnis der Sündlichkeit der Handlungen, nachdem die Begierde dieselbe zu begehen, nachdem die Sache, gegen welche sie begangen wird, grösser und wichtiger ist. Die schwereste unter allen ist unstreitig die Sünde wider den heiligen Geist. Aber es lässet sich auch unstreitig am schwersten die Abhandlung von derselben geben. Es ist bekannt, was deßfalls vor Zweifel und Streit entstanden sind. Wenn es aber anderen erlaubt gewesen ist, ihre Gedancken davon mitzutheilen, so wird es mir hoffentlich auch nicht unerlaubt seyn. Zumal da ich das, was ich davon feste setzen werde, nicht ohne Grund annehme, auch nichts, welches der Aehnlichkeit des Glaubens, oder andern ausgemachten Wahrheiten widerstritte, behauptet werden wird.

§. 842.

Was Sünde wider den heiligen Geist sey, muß zuerst erkläret werden.

Die heilige Schrift versichert uns, daß es eine Sünde wider den heiligen Geist gebe. Matth. 12, 31. 32. Marc. 3, 28. 29. Luc. 12, 10. Cap. 10, 26. 29. Nur frägt sichs, worinne

inne denn diese Sünde eigentlich bestehe? Die Haupt-Sache wird darauf ankommen, daß wir eine gute Erklärung haben, woraus sich die Beschaffenheit der Sache herleiten lässet. Ich will um der Ursache eine Wort-Erklärung, welche uns die heilige Schrift selbst giebt, feste setzen, und nach den logischen Regeln daraus die Sach-Erklärung suchen. Auf diese Art verfahren wir sicher, und stehen nicht in Gefahr, auf verfängliche Irrthümer zu verfallen.

Man wird hierbey eine Probe finden, was es helfe, wenn man sich gewöhnet, Sachen genau nach einer guten Logic zu überlegen. Denn gewis die Sache, davon hie geredet werden soll, ist schwer, aber wir werden doch sehen, daß wir durch eine gute logische Ordnung der Gedancken, die Sache zu entwickeln, im Stande sind.

§. 843.

Wort-Erklärung der Sünde wider den heiligen Geist.

Es wird uns in der heiligen Schrift ein Merckmahl von der Sünde wider den heiligen Geist angegeben: Matthäus sagt, sie werde dem Menschen nicht vergeben, weder in diesem noch in jenem Leben. Und damit man nicht mit denen Römischen Christen und Petersen auf Neben-Erklärungen dieser Redens-Art verfalle, so vergleiche man Marcum damit: dieser sagt, daß es in Ewigkeit nicht vergeben werde, und also eine Sünde sey, welcher die Vergebung derselben gar nicht beygelegt werden kan. Es wär also die Sünde wider den heiligen Geist, eine Sünde, die

gar nicht vergeben werden kan. Dieses Merckmahl aber giebt uns eine Wort-Erklärung der Sünde wider den heiligen Geist: denn es ist erstlich ein solches Merckmahl, das ihr beständig zukömmt, sie soll in alle Ewigkeit nicht vergeben werden. Es kömmt ihr auch allein zu: denn Marcus versichert ausdrücklich, daß alle andere Sünden, auch die Gotteslästerung, vergeben werden, nur allein aber die Sünde wider den heiligen Geist werde nicht vergeben werden. Folglich ist dieses ein solches Merckmahl, welches der Sünde wieder den heiligen Geist allezeit und allein zukömmt. Da nun dieses eine Wort-Erklärung giebt, so erhalten wir dadurch eine Erklärung des Wortes von der Sünde wider den heiligen Geist.

§. 844.

Wie und warum eine Sach-Erklärung davon zu suchen sey.

Nun fragt sich aber, worinne bestehet eigentlich die Sünde wider den heiligen Geist? Diese Frage muß entschieden werden, damit man sich nicht ohne Noth in Verzweifelung setze. Es hat solche Leute gegeben, welche gemeynet haben, sie hätten die Sünde wider den heiligen Geist begangen, und sie haben deswegen an der Gnade GOttes verzweifelt. Es ist auch um anderer Umstände nöthig, daß man wisse, worinne die Sünde wider den heiligen Geist bestehe. Eine Erklärung der Sache muß uns dieses lehren. Nun weiß man aus der Logic, daß diese entweder aus der Wort-Erklärung, und also a priori,

oder

oder auch a posteriori gefunden werden. Wir wollen zu desto mehrerer Versicherung beyde Wege eine Sach-Erklärung zu finden anwenden.

§. 845.

Es liegt nicht an GOtt, warum die Sünde wider den heiligen Geist nicht vergeben werden kan.

Wenn nun die Sünde wider den heiligen Geist gar nicht vergeben werden kan, (§. 843.) so liegt der Grund entweder an Seiten GOttes, oder des Sünders. Wär das erste, so wär entweder derselbe, weil überhaupt die Gnade GOttes sich nicht auf einen solchen Sünder bezöge, oder ins besondere entweder weil das Verdienst der Gnugthuung nicht zureichend wär, daß auch seine Sünde könte vergeben werden, oder weil der heilige Geist ihm dasselbe in wahrem Glauben aus Gnade nicht zueignen wolte. Allein dieses alles fällt weg. Die Gnade GOttes überhaupt sowol als in Betrachtung der geleisteten Gnugthuung ist allgemein, (§. 183.) und ist also auch hinreichend vor seine Sünden. Sie ist aber auch ernsthaft und würcksam, (§. 184. 185.) und es kan also nicht gedacht werden, daß der heilige Geist sie ihm nicht zueignen wolte. Gewis, der GOtt, der geschworen hat, daß er nicht den Tod des Sünders wolle, sondern daß er sich bekehre und lebe, muß auch diesen Sünder nicht ausschliessen auf seiner Seite, daß er gar nicht bekehret werden solle. Es liegt also gar nicht an GOtt und der Gnade GOttes, daß dem

Sünder, der die Sünde wider den heiligen Geist begehet die Vergebung derselben abgesprochen wird.

§. 846.

Es liegt an dem Sünder. Wie?

So muß es also an Seiten des Sünders liegen, warum ihm die Sünde wider den heiligen Geist nicht vergeben werden könne. (§. 845.) Er muß sich in einem solchen Zustande befinden, in welchem es nicht möglich ist, daß ihm diese Sünde vergeben werden könne. Was ist dieses aber vor ein Zustand? Wir wissen wieder so viel, daß, so lange ein Mensch noch so beschaffen ist, daß ihm das Verdienst der Gnugthuung in wahrem Glauben auf eine nicht unwiderstehliche Art zugeeignet werden könne, so lange können ihm auch noch alle seine Sünden vergeben werden; (§. 195. 196.) folglich muß ein solcher Mensch, der die Sünde wider den heiligen Geist begehet, in einen solchen Zustand sich versetzen, in welchem es gar nicht mehr möglich ist, daß ihm auf eine nicht unwiderstehliche Art das Verdienst der Gnugthuung in wahrem Glauben zugeeignet werden könne. Wodurch sich also ein Mensch in einen solchen Zustand versetzet, daß es gar nicht mehr möglich ist, daß ihm das Verdienst Christi in wahrem Glauben auf eine nicht unwiderstehliche Art könne zugeeignet werden, dadurch begehet er die Sünde wider den heiligen Geist.

§. 847.

§. 847.

Aber es fragt sich wieder: wodurch setzt sich denn der Mensch in einen solchen Zustand, daß es nicht möglich ist, daß das Verdienst Christi im wahren Glauben ihm auf eine nicht unwiderstehlige Art könne zugeeignet werden? Wenn es ihm nicht zugeeignet werden kan, liegt der Fehler entweder nur in der Erkänntnis, oder im Willen. Das erste wär, wenn er noch nicht sattsam unterrichtet wär von der Heils-Ordnung. Allein das findet hier nicht statt. Fehlet es einem Menschen nur an sattsamer deutlicher gewisser Erkänntnis der Heils-Ordnung, so kan ihm dieselbe auf eine unwiderstehlige Art gegeben, und er alsdenn zum Glauben bekehret werden. (§. 821. 822.) Er muß also gegentheils schon von der Wahrheit und Gewisheit und Nothwendigkeit dieser Heils-Ordnung überführet worden seyn, und dennoch muthwillig sich der Zueignung des Verdienstes Christi im wahren Glauben widersetzen, wenn er die Sünde wider den heiligen Geist begehen soll. Hat aber jemand auch alle ihm zu gebende Gründe von der Nothwendigkeit und Gewisheit dieser Heils-Ordnung erhalten, hat er dadurch auch die Wahrheit und Gewisheit und Nothwendigkeit derselben eingesehen, und er widerstehet dennoch der Gnade GOttes, welche ihm dieselbe im wahren Glauben zueignen will, und zwar muthwil-

Fortsetzung.

willig: so müste ihm alsdenn auf eine unwiderstehlige Art diese Gnade zugeeignet werden, wenn sie ihm zugeeignet werden solte. (§. 824.) Da nun aber die Gnade GOttes auf eine unwiderstehlige Art nicht zugeeignet werden kan; (§. 163.) so kan ihm alsdenn die Gnade GOttes nicht zugeeignet werden im wahren Glauben. Aber eben alsdenn können ihm auch seine Sünden nicht vergeben werden. Folglich siehet man, daß derjenige, welcher durch alle ihm zu gebende Gründe von der Wahrheit Nothwendigkeit und Gewisheit der Heils-Ordnung versichert worden, und dennoch muthwillig dem heiligen Geiste, welcher ihm das Verdienst der Gnugthuung im wahren Glauben zueignen will, widerstehet, die Sünde wider den heiligen Geist begehet. (§. 843. 846.)

Solche Leute müssen alsdenn freylich um ihrer rasenden sinnlichen Begierden (§. 824.) die Gnade GOttes, und die durch selbige zu erhaltende Heils-Güter verachten. Und so, wie sie in ihrer Seele dieselbe verschmähen, wird es auch, wenn sich Gelegenheit äusert, nicht fehlen, daß sie diesen ihren verderbten Sinn zu erkennen geben werden. Sie werden der Heils-Ordnung spotten, die Gnaden-Würckungen des Heiligen Geistes verlachen. Und daher kömmt es, daß mit dieser Sünde Gotteslästerung, besonders aber eine Lästerung wider den Heiligen Geist, als dessen Amte sie sich muthwillig widersetzen, verknüpft ist.

§. 848.

§. 848.

Man kan sich von eben diesem Begriffe von der Sünde wider den heiligen Geist versichern, wenn wir auf die Umstände acht geben, bey welchen Christus die Gelegenheit genommen, diesen Ausspruch zu thun. Christus hatte einen Teufel ausgetrieben. Die Pharisäer höreten dieses. Sie verlästerten ihn auch hierbey wieder. Sie gaben ihm schuld, daß er die Teufel durch Beelzebub den obersten der Teufel austreibe. Christus widerlegt sie gründlich. Aber da er ihre Gemüths-Beschaffenheit kannte, so wird ihnen versichert, daß ob sie gleich jetzt des Menschen Sohn lästerten, dieses doch noch ihnen vergeben werden könte. Aber, daß und wenn sie die Sünde wider den heiligen Geist begiengen, das würde ihnen nimmermehr vergeben werden. Wie waren aber diese Pharisäer beschaffen, zu welchen Christus dieses sagte? Es hatten dieselbe alle Gründe, die ihnen nur zur Versicherung von der Lehre Christi, und also der Heils-Ordnung gegeben werden konten, erhalten. Sowol aus dem alten Testamente, als aus der Lehre Christi, wie auch aus denen Wundern, welche er leistete, konten sie sich sattsam davon versichern. Ja wir finden auch mehr als zuwol, daß sie wahrhaftig von der Richtigkeit dessen, daß Christus der verheisene Meßias sey, versichert gewesen sind, und dennoch muthwillig denselben widerstanden haben. Man siehet dieses theils daraus, daß

Weitere Bestätigung des gegebenen Begrifs von der Sünde wider den heiligen Geist.

Chri-

Christus sie öfters überführt, so, daß sie nichts einzuwenden gewust, wie auch noch bey seiner Auferstehung, da sie lieber die närrischte Ausflucht erwählen, als sich bequemen, und der Wahrheit nachgeben wollen. Die Wächter solten geschlafen, und doch auch gesehen haben, daß die Jünger JESUM gestohlen hätten. Welch ein Widerspruch? Sie waren also durch alle ihnen zu geben mögliche Gründe von der Wahrheit, Gewisheit, Nothwendigkeit der Heils-Ordnung überführet, und dennoch widerstrebten sie muthwillig der Zueignung derselben im wahren Glauben. Da sind also wieder aus dem Verhalten der Pharisäer eben die Merckmahle, welche zeigen, was zur Sünde wider den heiligen Geist erfordert werde.

§. 849.

Das Subject der Sünde wider den heiligen Geist.

Damit man aber sehe, daß auch dieser Begrif von der Sünde wider den heiligen Geist fruchtbar sey, so will ich doch die Folgen daraus herleiten, welche die dabey zu erwegenden Umstände zeigen. Wer kan also diese Sünde wider den heiligen Geist begehen, oder welches ist das Subject dieser Sünde! Es muß jemand seyn, der schon von der Gewisheit der Heils-Ordnung überführt worden ist. (§. 847. 848.) Folglich muß er

1) ein erwachsener Mensch seyn: Denn unverständige Kinder können diese Ueberführung nicht haben.

2) Es

2) Es muß dieser erwachsene alle ihm nach seinem Zustande zu geben mögliche Gründe vor die Wahrheit der Heils-Ordnung erkannt haben, und durch dieselbe von der Gewisheit dieser Heils-Ordnung versichert seyn.

Hat er also diese noch nicht erkannt, so können sie ihm noch gegeben, und er dadurch noch wol bewogen werden, das Verdienst Christi zu ergreifen.

3) Er muß aber dabey dennoch derselben muthwillig widerstehen.

Derjenige nun, welcher davon überführt gewesen, und nun der Gnade muthwillig widerstehet, ist entweder vorher, ehe er diesen Widerstand leistet, völlig erleuchtet und wiedergebohren gewesen, aber hernach abgefallen, oder es ist dieses noch nicht. Beydes ist möglich. Und es kan daher sowol jemand, der schon erleuchtet gewesen ist, als auch, wer noch nicht erleuchtet, nemlich völlig erleuchtet gewesen ist, diese schwere Sünde begehen. Ich weis es zwar, daß von vielen Gottesgelehrten zum Subjecte der Sünde wider den Heiligen Geist allezeit ein Wiedergebohrner, der aber wieder zurück fällt, erfordert wird. Allein ich habe hinreichenden Grund, lieber alle beyde Fälle anzunehmen. Denn einmal haben auch dieses schon grose Gottesgelehrte behauptet. Siehe hierbey Quenstedts Theol. didact. pol. P. II. C. II. p. 50. seq. Und was die Haupt-Sache zweytens ist, so folgt es aus den vorhergehenden sattsam befestigten Gründen richtig. Noch mehr! selbst die Schrift führet uns sogar darauf. Sind denn die Pha-

ri-

risäer, zu welchen in denen Evangelisten geredet wird, auch schon wiedergebohren gewesen? wer wird dieses behaupten können? Aber so siehet man ja augenscheinlich, daß zum Subjecte der Sünde wider den Heiligen Geist sowol jemand, der völlig erleuchtet, und also auch wiedergebohren gewesen, als auch einer, der in diesem seligen Zustande noch nicht gewesen ist, gerechnet werden müsse. Will man den ersten das subiectum primarium, den andere secundarium nennen, das kan ich geschehen lassen. In diesen Worten können wir leicht eins werden, wenn wir nur der Sache nach eins sind. Denn freylich hat der, der schon erleuchtet gewesen, noch ein schwereres Gerichte über sich, als der, welcher noch nicht erleuchtet gewesen ist. Und es lassen sich dahero auch noch Grade in dieser Sünde wider den Heiligen Geist bestimmen.

§. 850.

Der Gegenstand der Sünde wider den heiligen Geist.

Wer die Sünde wider den heiligen Geist begehet, widersetzet sich muthwillig der Zueignung des Verdienstes Christi in wahrem Glauben. (§. 847.) Da nun aber dieses durch die Gnaden-Würckungen des heiligen Geistes zugeeignet wird; (§. 550.) so siehet man den Gegenstand der Sünde wider den heiligen Geist, welcher nemlich der heilige Geist ist, in so fern er nach seinem Amte durch seine Gnaden-Würckungen das Verdienst Christi in wahrem Glauben zuzueignen hat.

Man siehet also, daß diese Sünde nicht gegen GOtt, wesentlich erwogen, ins besondere gerichtet sey: denn dieses hat diese Sünde mit andern gemein; sondern in sofern der Heilige Geist persönlich, und zwar nach seinem Amte betrachtet wird. Da nun aber der Geist GOttes auch durch die Gnaden-Mittel und Werckzeuge diese Zueignung des Verdienstes Christi veranstaltet, so ist freylich auch diese Sünde dargegen gerichtet. Solche Leute werden Wort, Sacramente, rechtschaffene Lehrer auch verlästern und verspotten.

§. 851.

Die Form dieser Sünde.

Daraus wird sich auch die Form dieser Sünde wider den heiligen Geist leichte zeigen lassen. Sollen diese Sünder von der Gewisheit der Heils-Ordnung versichert, derselben dennoch muthwillig widerstehen, so wird zu dieser Sünde

1) eine halsstarrige und vorsetzliche Verleugnung der erkannten heilsamen Wahrheit erfordert.

2) Daraus entstehet denn eine halsstarrige Bestreitung derselben, durch alle Schein-Gründe, die sie nur aufbringen können.

3) Und weil sie halsstarrig widerstehen, auch eine Verlästerung dieser Heils-Wahrheiten, und des Geistes GOttes.

Daraus folgt also, daß der noch nicht die Sünde wider den Heiligen Geist begehe, wer

1) in Unwissenheit dieser heilsamen Lehre stecket,

2) Wer

2) Wer aus Mangel sattsamer Gründe, die er davon erkannt hat, zweifelt.

3) Wer um einiger Schein-Gründe wol gar sie leugnet, oder doch schon disponirt ist, sie zu verleugnen.

4) Auch nicht ein jeder Widerstand wider die erkannte Wahrheit ist gleich die Sünde wider den Heiligen Geist, sondern er muß vorsetzlich halsstarrig seyn.

5) Wenn also jemand auch eine schwere Sünde begangen hat, sich aber dieselbe gereuen lässet, und wünschet, daß sie ihm vergeben werde, so widerstehet derselbe noch nicht halsstarrig, und dieser hat also die Sünde wider den Heiligen Geist noch nicht begangen.

§. 852.

Es kan noch jetzt die Sünde wider den heiligen Geist begangen werden.

Wo nun auch jetzo noch ein Mensch hinreichend alle ihm nach seinem Zustande zu geben mögliche Gründe der Wahrheit der Heils-Ordnung erhält, auch dadurch davon überführet wird, und dennoch halsstarrig und vorsetzlich dem Geiste GOttes widerstrebet, so begehet er auch noch jetzo die Sünde wider den heiligen Geist. Da nun dieses geschehen kan, so ist es auch möglich, daß noch jetzo die Sünde wider den heiligen Geist begangen würde.

Es gehet also nicht an, daß man annehme, daß die Pharisäer nur allein diese Sünde hätten begehen können, jetzo aber gar nicht einmal möglich sey. Ist es gleich nicht möglich die Heils-Ordnung, Lehre und Wun-

der

der Christi aus seinem Munde zu hören und seine Wunder selbst zu sehen, als wodurch sich eben Christus bey ihnen zeigte und sie auf alle Weise durch innere und äusere Bewegungs-Gründe zu überführen und zu lencken suchte; so kan doch diese Erkäntnis aus dem klaren Zeugnisse der heiligen Schrift erhalten werden. Und er kan also noch jetzo durch alle ihm zu geben mögliche Gründe überführet werden: jedoch siehet man auch, daß man schwer sagen kan, dieser oder jener begehe die Sünde wider den heiligen Geist. Man kan schwer sagen, daß ein Mensch alle ihm zu geben mögliche Gründe erkannt, begriffen und sich dadurch versichert habe. Daher man in der Anwendung über die masen behutsam seyn muß. So viel kan man sehen, daß ein Mensch nicht eben weit davon entfernet sey sie zu begehen, auch wohl wahrscheinlich ein Urtheil fällen, daß er sie begehe. Aber es ist sicherer der Gnade und dem Urtheile GOttes einen solchen Sünder zu überlassen, als denselben zu richten, wenn man nicht hinreichend versichert ist, daß man recht urtheile.

§. 853.

Worauf man zu sehen hat, wenn man die Sünden im Verhältnis gegen andere erweget.

Nun können wir den dritten Punct genauer erwegen, nach welchem aus dem verschiedenen Verhältnisse des Menschen gegen andere auch die Sünden verschiedene Namen bekommen. (§. 831.) Daß wir hier nicht blos den Gegenstand der Sünde zu erwegen haben, ist daraus klar, weil wir schon oben (§. 833.) aus dessen Betrachtung die Sünden bestimmet haben. Dieses wird also hier voraus gesetzet,

und das daraus entstehende Verhältnis des Sünders genauer erwogen. Wir betrachten aber alsdenn den Menschen, entweder gegen GOtt, oder gegen andere Menschen. Geschiehet das andere, so kan man auf dreyerley seine Aufmercksamkeit richten, entweder man siehet darauf, ob andere von seinen Sünden eine Erkänntnis erhalten, oder nicht; oder man siehet, wie er eine Ursache sey, der von andern begangenen Sünden; oder man erweget, in was vor einen Zustand andere durch die Sünden eines andern versetzt werden.

§. 854.

Was offenbare, verborgene, stumme Sünden sind.

Wenn nun der Sünder gegen andere Menschen und zwar zuerst in Betrachtung der Erkänntnis, welche andere von seinen Sünden erhalten, erwogen wird; (§. 853.) so werden sie entweder anderen bekannt, oder nicht; im ersteren Falle sind es offenbare, im anderen verborgene Sünden. Diese verborgene Sünden sind nun entweder so beschaffen, daß sie um ihrer Häßlichkeit und Unreinigkeit, der mit ihr verknüpften ausschweifenden Fleischeslust halber, lieber zu verschweigen, als daß sie öffentlich bekannt gemacht würden, oder es ist dieses nicht. Ist das erste, so werden sie stumme Sünden genennet. Diese verborgene Sünden müssen also mit denen todten Sünden nicht verwechselt werden. (§. 838.)

§. 855.

§. 855.

Was eigene Sünden sind, wenn man Mit-Ursache der Sünde ist, und wenn man an fremden Sünden Theil nimmt.

Wenn ferner der Sünder gegen andere erwogen wird, in Betrachtung deſſen, ob er eine Urſache derer Sünden ſey, welche von andern begangen werden. So ſind erſtlich die Sünden, deren würckende und ſittliche Urſache er ſelbſt iſt, ſeine eigene Sünden. Er iſt aber auch entweder zugleich eine Urſache von Sünden, die durch andere begangen werden, entweder wenn er eine würckende Urſache zugleich mit andern in der Hervorbringung einer Sünde iſt, oder wenn er nur eine ſittliche Urſache der von andern hervorgebrachten Sünden geweſen. Im erſten Falle, iſt der Sünder eine würckende Miturſache (concauſa) der Sünden, im andern nimmt er Theil an fremden Sünden. Und dieſes kan nun auf ſo vielerley Weiſe geſchehen, als er eine ſittliche Urſache der Sünden eines andern werden, und alſo auf ſo vielerley Weiſe die Sünde eines andern auf ſeinen Willen bezogen werden kan.

Dieſes aber kan geſchehen entweder ohne daß jemand ins beſondere will, daß dieſe und jene beſondere Sünde von jemand hervorgebracht werde, und alſo auf eine entfernte Weiſe, oder daß er ſich gar vornimmt, ſich ſo zu verhalten, damit ein anderer dieſe oder jene beſondere Sünde hervorbringe, und alſo auf eine nähere Weiſe. Unter den erſten Fall muß alles das gerechnet werden, wenn ſich jemand durch ſein Verſchulden ſo verhält, daß daher ein anderer Gelegenheit und Bewegungs-Gründe nimmt, eine Sünde zu bege-

hen. Alle gegebene und genommene aber doch vermeidliche Aergernisse müssen also hieher gerechnet werden. (§. 829.) Besonders wenn Leute in öffentlichen Aemtern stehen und sich dabey übel verhalten, daß andere dadurch Gelegenheit nehmen, Böses zu thun. Auf eine nähere Weise aber gehöret nun dahin: wenn man eine Sünde nicht verhindert, die man hätte verhindern können und sollen. Wenn man solche Handlungen begehet, durch welche man seinen Wohlgefallen an dem, daß von einem andern die Sünde begangen werde, zeigt. Dahin nun wieder verschiedenes kan gerechnet werden. Z. B. wenn man sich in genaue Vertraulichkeit mit verruchten Sündern einlässet: wenn man sie ihrer Sünden wegen lobt, oder seinen Beyfall giebt, wenn jemand erzehlt, daß er etwas sündliches begehen wolle; wenn man die Mittel, welche der andere braucht, seine Sünde auszuführen, verschaffet: wenn man anderer Sünden vertheidiget: wenn man andere verführet, oder zu sündigen überredet: wenn man anderen gar die Sünde befiehlet, oder sie wol gar zur Sünde zwinget.

§. 856.

Was Himmelschreyende Sünden sind.

Wenn aber endlich der Zustand erwogen wird, in welchen andere durch die begangene Sünde eines andern gesetzt werden, (§. 853.) so ist sie entweder so, daß andere dadurch sehr geängstet und betrübet werden, oder nicht. Im ersteren Falle werden es schreyende, auch Himmelschreyende Sünden genennet. Und dieses zwar deswegen: theils, weil sie um ihrer Grösse nicht zu verschweigen, sondern bekannt zu machen

sind,

sind, theils weil sie öffentlich zu bestrafen sind, theils weil die dadurch ins Elend gesetzte Personen zu GOtt um Hülfe und Rache schreyen, und sehr geängstet werden. Man rechnet nach Anleitung der heiligen Schrift dahin den Todtschlag, die Sodomiterey, die Unterdrückung der Armen, die Entziehung des verdienten Lohnes eines armen Dienstbotens.

§. 857.

Wird aber der Mensch in Beziehung auf GOtt erwogen, (§. 853.) so werden seine Sünden entweder auch gleich von GOtt bestrafet, oder es werden noch aus weisen und gütigen Absichten GOttes die besonderen Strafen verschoben. Geschiehet das erstere, so werden es Sünden genennet, die das Maas der Sünden erfüllet haben, ist das andere, so heisen es Sünden, die GOtt mit Langmuth und Geduld erträget. Es kan dieses letztere aus vielerley weisen Absichten GOttes geschehen, z. B. etwa den Sünder durch diese erwiesene Güte und Langmuth zur Bekehrung zu bewegen, oder aus andern aus seiner Verknüpfung, in welcher er mit andern stehet, genommenen Ursachen.

Was Sünden sind, die das Maas der Sünden erfüllen, und welche mit Langmuth ertragen werden.

§. 858.

Es ist noch übrig, daß wir auf die Folgen sehen, welche aus denen Sünden entstehen. (§. 831.) Hier kan man eine gedoppelte Betrachtung wieder anstellen. Entweder man

Natürlicher Weise erwogen sind alle Sünden tödtlich.

erwegt den Menschen blos seinem natürlichen Zustande nach, und siehet zu, was ihm die Sünden vor Folgen zuwege bringen; oder man betrachtet ihn in Beziehung auf die durch das Verdienst des Erlösers erworbene Gnade. Geschiehet nun das erstere, so wissen wir, daß alle wirckliche Sünden Handlungen wider das Gesetze sind. (§. 826.) Es ist aber auch gewis, daß der Mensch natürlicher Weise nur durch eine völlige Beobachtung des Gesetzes der Natur seine Glückseligkeit erhalten könne, (§. 631.) und daß mithin alle Uebertretung der Gesetze sie unglückselig mache. Diese übeln Folgen nun sind Strafen. Mithin bleibt natürlicher Weise keine Sünde unbestraft, sondern alle haben die Unglückseligkeit mit sich zur Strafe verknüpft. Da nun eine Sünde, mit welcher die Unglückseligkeit nicht zur Strafe verknüpft ist, eine erlaubte, (peccatum veniale) mit welcher aber diese verknüpft ist, eine tödtliche Sünde (peccatum mortale) genennet wird; so ist offenbar, daß es, wenn der Sünder natürlicher Weise und an sich also gedacht wird, gar keine erlaubte Sünden gebe, sondern alle tödtliche Sünden seyn.

§. 859.

Was aus Gnaden vergebene und tödtliche Sünden sind.

Wenn aber die Sünden nun in Beziehung auf das Verdienst des Erlösers erwogen werden, so wird dem Sünder entweder in Betrachtung

tung dessen der Sünden Schuld und Strafe nicht zugeeignet, oder es geschiehet dieses. Ist das erstere, so werden es erlaubte, oder vielmehr aus Gnaden vergebene Sünden genennet; ist das andere, so sind es tödtliche Sünden. Was nun zuerst die aus Gnaden dem Sünder vergebene Sünden anbetrift, so kan aus dieser Wort-Erklärung leichte geschlossen werden, was darzu erfordert werde, wenn die Sünden unter diese Classe gerechnet werden sollen. Und es ist die genaue Bestimmung dessen, was darzu erfordert werde, ungemein nöthig, damit man sich nicht verführen lasse, und glaube, als ob das Verdienst des Erlösers denen Menschen einen Freybrief zu sündigen gebe. Gewis wer auf diese Art auf Gnade sündiget, wird mit Ungnade belohnet werden. Und doch herrschet dieses Vorurtheil bey vielen. Sie glauben, sie könten sich auf die Rechnung des Verdienstes des Erlösers schon lustig machen, da ihnen um desselben ihre Sünden vergeben würden, und sündigen alsdenn ungehindert fort.

§. 860.

Was zu einer aus Gnaden vergebenen Sünde eigentlich erfordert werde.

Man mercke also, was eigentlich zu einer Sünde erfordert werde, wenn sie unter die aus Gnaden vergebene gerechnet werden solte:

1) Wir haben gesehen, daß das Verdienst des Erlösers niemanden heilsam seyn, noch deswegen von der Sünden Schuld und Strafe befreyen könne, es sey denn, daß

dasselbe in wahrem Glauben ergriffen, und dadurch der Mensch erleuchtet und wiedergebohren werde, (§. 187. 188. seqq.) Folglich muß auch der Sünder, dem seine Sünden aus Gnaden vergeben werden soll, in wahrem Glauben stehen, erleuchtet, wiedergebohren seyn, es sey nun, daß er vorher schon dieser Gnade theilhaftig gewesen, aber aus derselben gefallen sey, und sich wieder bekehret habe, oder daß er zuerst das Verdienst des Erlösers in wahrem Glauben ergreife. Folglich können Unwiedergebohrne sich nicht getrösten, daß ihnen ihre Sünden aus Gnaden vergeben werden solten.

2) Da nun aber der Wiedergebohrne als Wiedergebohrne den Weg der Heiligung wandelt, (§. 192. 193.) so kan er sich nicht in vorsetzliche Sünden einlassen: Daher gehören zu denen Sünden, die einem Wiedergebohrnen sollen aus Gnaden vergeben werden, nicht vorsetzliche, sondern Unwissenheits- oder Schwachheits-Sünden. (§. 836. 837. 838.) Hat aber der Sünder noch als ein Unbekehrter auch vorsetzlich gesündiget, und er ergreifet alsdenn das Verdienst Christi in wahrem Glauben, so werden ihm diese deswegen vergeben, (§. 195.)

aber

aber er kan diese hernach als Wiedergebohrner nicht mehr thun, sondern wird sie verabscheuen.

3) Daher muß es auch allezeit geschehen, daß, wenn dem Sünder die Sünde aus Gnaden vergeben werden soll, und er also den wahren Glauben an das Verdienst des Erlösers ergreifet, daß er sich die begangene Sünde hertzlich leid seyn lässet, und sich durch den rechten Gebrauch der Gnaden-Mittel der Gnade GOttes und Vergebung der Sünden versichert.

Und deswegen wird ein Wiedergebohrner sich, so viel nur möglich ist, auch vor diesen Sünden hüten, da er weis, wie viel Unlust sie ihm zuwege bringen, wenn er dadurch GOtt beleidiget; aber auch, wenn die Sünde begangen ist, nicht verzweifeln. Denn er weis, daß ihm um des Verdienstes seines Erlösers diese Sünden aus Gnaden vergeben werden. An dieses Verdienst wird er sich also in wahrem Glauben halten, und sich künftighin in acht nehmen, damit er nicht wieder in Versuchung falle, und zu solchen Sünden gereitzet werde.

§. 861.

Was tödtende und tödliche Sünden sind.

Man kan nun im Gegentheil selbst sehen, welche Sünden tödtliche Sünden sind, und es ist derowegen nicht nöthig, dieses anzuzeigen. Es werden aber diese Sünden entweder von

einem Wiedergebohrnen begangen, oder nicht. Das erste ist möglich, weil nemlich die Gnade GOttes nicht unwiderstehlich ist, (§. 163.) so ist es möglich, daß ein Mensch, der auch schon durch die Gnade GOttes erleuchtet worden ist, sich derselben wieder verlustig machen kan. Weil aber alsdenn dadurch der geistliche Tod gesetzt wird, mit welchem der ewige verbunden ist, wenn er sich nicht wieder bekehret, so werden deswegen dieses tödtende Sünden (peccata mortifera) genennet. Da alsdenn die, welche von einem noch nicht Wiedergebohrnen, und also geistlich Todten (§. 192.) begangen werden, in genauerem Verstande tödtliche Sünden (peccata mortalia) genennet werden. Weil er dadurch in geistlichem Tode bleibet, und immer tiefer ins Verderben fället.

§. 862.

Alle sind sich ähnlich, haben aber ihre Unähnlichkeit.

Wir haben bis hieher die Haupt-Arten der verschiedenen Sünden angegeben. Alle diese Sünden aber kommen in verschiedenen Stücken mit einander überein.

1) Ihrem Ursprunge nach entstehen sie alle endlich aus der Erbsünde. (§. 827.)

2) Alle sind wider die Gesetze gerichtete Handlungen. (§. 826.)

3) Alle machen den Menschen unvollkommener, (§. 858.)

4) Alle

4) Alle streiten mit der mit GOtt genauen zu erhaltenden Vereinigung. (§. 858.)

Diesem allen ohnerachtet sind sie doch auch der Beschaffenheit nach sehr von einander verschieden. Und dieses zeigen theils die verschiedenen Eintheilungen derselben, die bisher angegeben worden, theils ist es, vermöge des Satzes, des nicht zu unterscheidenden gewis.

§. 863.

Sie haben ihre verschiedene Grade.

So ist es auch gewis, daß alle diese sich in einigen Stücken ähnliche Sünden, dennoch der Gröse nach nicht einerley sind, sondern ihre verschiedene Grade haben. Es kan dieses schon wieder daher begriffen werden, weil es in der Welt auch nicht zwey vollkommene gleiche Dinge giebt. Nächstdem ist aus dem Rechte der Natur bekannt, wie verschieden die freyen Handlungen in Betrachtung ihrer Sittlichkeit sind. Man kan des Darjes instit. luriſpr. vniuerſ. Sect. I. c. IV. dabey nachschlagen, als welcher die Lehre von der Gröse der Sittlichkeit der sittlichen Handlungen auf gute Lehrgründe gebauet hat.

Wenn man nemlich die Gröſſe der Sittlichkeit der sittlichen Handlungen bestimmen will, hat man sowol auf die Beschaffenheit und Gröſſe der freyen Handlung selbst, als auch auf die Beschaffenheit und Gröſſe der Folgen derselben acht zu geben. Und bey den ersteren hat man wieder zu bemercken, mit wie viel Einsicht, Willkühr und Zufälligkeit

diese

diese Handlungen hervorgebracht werden. Denn nachdem in diesen Stücken mehr oder weniger bey der Handlung angetroffen wird, hat sie auch eine grössere oder kleinere Sittlichkeit, und wenn sie also Sünde ist, wird die Sünde desto grösser oder kleiner. Es verlacht daher Cicero Lib. IV. Quaest. academ. c. 43. und in orat. pro Muraena die Stoicker mit Rechte, welche angenommen haben, daß alle Handlungen entweder gleich gut oder gleich böse wären. Es ist allerdings wunderlich anzunehmen, daß es gleich unrecht sey, ob man einen Hüner-Hahn ohne Noth tödte oder seinen Vater. Man sehe auch hierbey des *Buddei* analect. histor. philos. dissert. 2. Andere sind so weit nicht gegangen, wie die Stoicker, und haben eine gleiche Grösse der guten und bösen Handlungen angenommen. Sie haben es zugestanden, daß die bösen Handlungen allerdings von einander verschieden wären; aber daß dieser Unterschied bey den guten Handlungen angetroffen werde, haben sie geleugnet. Sie vergleichen die guten Handlungen mit einer geraden, die bösen aber mit einer krummen Linie. So wie nun die gerade Linie immer einerley Richtung behält, so wär es auch mit den guten Handlungen, die immer in einerley Richtung auf ihren Endzweck sich befänden, und könte also, da kein Unterschied ihrer Güte angenommen werden. Aber die bösen Handlungen verhielten sich wie die krummen Linien; diese könten mehr und weniger von ihrer Richtung abweichen, und so auch die bösen Handlungen. Nachdem aber diese mehr oder weniger von dem Ziele des Menschen abwichen, wären sie auch mehr oder weniger böse. Siehe Pufendorfs Ius naturae et gentium T. I. Lib. I. c. 8. p. m. 129.

129. sq. Ed. Mascou. Allein Gleichnisse hincken und beweisen nicht. Zudem ist die Vergleichung wider sie; ob es nemlich gleich an dem ist, daß jede gerade Linie der andern ähnlich ist, so sind sie doch nicht alle gleich. Und dieses ist es eben, was wir hier behaupten, daß nemlich auch die guten Handlungen ungleich gut sind.

§. 864.

Worauf es bey der verschiedenen Sündlichkeit der Handlungen überhaupt ankömmt.

Wenn alles, was zu der verschiedenen Gröse der Sünden gehörete, genau aus einander gesetzt werden solte, so würde ein gantzes Buch davon abgefasset werden müssen. Aber so umständlich kan ich mich hier nicht einlassen. Ich will aber doch die Haupt-Umstände davon kurtz aus einander setzen. Soll aber dieses geschehen, so müssen wir

1) auf das handelnde Subject selbst,
2) auf den Gegenstand der Sünde,
3) auf die äuseren Umstände, in welchen die Sünde begangen wird,
4) auf die Folgen der Sünde acht geben: denn nach dieser Puncte Verschiedenheit werden auch die Sünden schwerer und gröſſer.

Man siehet ohne mein Erinnern, daß die Gröse der Sünden nur Beziehungsweise auf andere angegeben wird. Denn schlechthin den Grad einer jeden Sünde zu bestimmen, ist bis hieher noch nicht möglich gewesen. So weit ist die mathematische Erkänntnis davon

noch

noch nicht getrieben worden, daß man allezeit einen bestimmten Grad der Sündlichkeit der bösen Handlungen angeben könne.

§. 865.

Was bey dem handelnden Subject zu bemercken.

Bey dem handelnden Subjecte der Sünde kan man wieder sowol darauf mercken, in so fern es eine würckende Ursache ist, als auch in so fern es sittlich die Handlung begehet, und also in so fern die Bewegungs-Gründe der Sünde betrachtet werden. Was nun erstlich den Umstand betrift, in so fern einer die würckende Ursache ist, so kan man hier wieder sowol auf den innern Zustand desselben sehen, als auch sein Verhältnis gegen andere erwegen. In Erwegung des ersten nun kömmt es auf die Geschicklichkeit und Wissenschaft des Sünders an; denn je mehr er geschickt ist einzusehen, oder auch wohl wircklich einsiehet, daß etwas Sünde sey, und thut sie doch, je gröser ist seine Sünde. (§. 863.) Daher folgt also: daß die Sünden weiser, gelehrter, und kluger Leute gröser sind, als derer ihre, welche aus Einfalt und Mangel der Einsicht sündigen. Auch die wider besser Wissen und Gewissen dennoch sündigen, sündigen schwerer, als die aus einem irrenden Gewissen oder Unwissenheit eine Sünde begehen.

§. 866.

Fortsetzung.

Wenn aber das handelnde Subject in seinem Verhältnis gegen andere erwogen wird, so

so betrachtet man dasselbe entweder in Beziehung auf GOtt, oder auf andere Menschen. Was das erstere anbetrift, so ist überhaupt gewis, daß die Sünden, welche unmittelbar gegen GOtt begangen werden, schwerer sind, als andere, davon werden wir aber hernach bey dem Gegenstande der Sünden reden. Hierher aber muß folgendes gerechnet werden: diejenigen, welche sich GOtt zur Leistung gewisser Pflichten um besonderer Umstände und Wohlthaten GOttes willen, besonders verbindlich gemacht haben, und dennoch dieselbe nicht beobachten, sündigen schwerer, als andere, die dieses nicht gethan haben. Auch diejenigen, welche schon von GOtt begnadiget sind, und geistliche Gnaden-Kräfte von GOtt erhalten haben, und dennoch Sünde thun, sündigen schwerer, als die, welchen diese Gnade noch nicht wiederfahren ist. Wenn aber auch das Verhältnis eines Menschen gegen andere Menschen erwogen wird, so sündigen die schwerer, deren Sünden einen grössern Einfluß bey andern haben. Und also deren Sünden Gelegenheit und Beyspiele geben, um welcher sich andere zur Sünde reitzen lassen. Dahin Regenten, Prediger und sonst öffentliche Personen gehören.

§. 867.

§. 867.

Weitere Fortsetzung.

Bey dem handelnden Subject müssen ferner die Bewegungs-Gründe erwogen werden, die es eine Sünde zu begehen, angetrieben haben. Bey diesen Bewegungs-Gründen kan man wieder sowol auf die Menge derselben, als auf deren Beschaffenheit und Art und Weise, wie er diese Bewegungs-Gründe erhalten habe, acht haben. In Betrachtung des ersteren ist es überhaupt gewis, daß je mehr einer Bewegungs-Gründe gehabt hat, die Sünde zu unterlassen, und sie dennoch gethan hat, je schwerer muß seine Sünde seyn. (§. 863.) Darunter nun muß gerechnet werden: je mehr einer vorsetzlich sündiget, je schwerer ist seine Sünde. Je schwerer es gehalten hat, um der Bewegungs-Gründe, die er gehabt, das Gegentheil zu thun, sich zu der Sünde zu entschliesen, je schwerer muß seine Sünde seyn. Je mehr erkannte Gesetze einer zugleich übertrit, je schwerer ist seine Sünde. Je mehr einer durch vieles sündigen eine Fertigkeit erhält, je schwerer werden seine Sünden.

§. 868.

Noch weitere Fortsetzung.

Bey denen Bewegungs-Gründen eines handelnden Subjectes muß man zweytens auf die Beschaffenheit seiner Bewegungs-Gründe mercken, wenn man die Gröse seiner Sünden erkennen will. (§. 867.) Und da ist überhaupt gewis, daß je deutlicher einer erkannt hat, daß etwas unrecht sey, und je wichtiger

der

der Grund war, woraus er dieses erkannt hat, je schwerer muß auch seine Sünde seyn. (§. 863.) Darunter aber muß gezählet werden: Je weniger der Mensch durch die Leidenschaften zu Handlungen gerissen wird, und also mit je mehrerer Ueberlegung er die Sünde begehet, je grösser ist sie ihm: je weniger also einer aus Furcht genöthiget worden ist, etwas unrechtes zu thun, je grösser wird seine Sünde. Je mehr einer versichert gewesen, wie er rechtschaffen nach dem Willen GOttes handeln müsse, und dennoch, um den Menschen zu gefallen, unrecht thut, je grösser muß seine Sünde seyn.

§. 869.

Endlich muß bey dem handelnden Subjecte der Sünden auch die Art und Weise erwogen werden, wie er bewogen worden, etwas zu thun, das unrecht ist. (§. 867.) Ueberhaupt ist da gewis, daß je mehr sich einer selbst nach seinem eigenen Willkühr bestimmet hat, eine Handlung zu begehen, die sündlich ist, je grösser wird seine Sünde. (§. 863.) Daraus folgt: je mehr sich jemand selbst bestimmet das böse frey zu thun, je grösser wird seine Sünde: je weniger einer von andern zur Sünde gezwungen wird, je grösser ist seine Sünde, die er begehet: wer selbst einen zur Sünde wissentlich verführet, sündiget mehr, als der andere. Wer einen Einfältigen zu einem Instrumente macht, seine böse Absicht zu erreichen, dessen Sünde wird gröser, als des Einfältigen Sünde. Fernere Fortsetzung.

§. 870.

Was bey dem Gegenstande der Sünde zu bemercken.

Der andere Umstand, welcher bey der Bestimmung der Gröse der Sünde zu bemercken war, ist der Gegenstand derselben. (§. 864.) Dieser nun ist entweder eine Person, oder eine Sache. Was zuerst die Personen anbetrift, so kan ich sowol auf meine ihr zu leistende Verbindlichkeit, als auf seine Beschaffenheit sehen. Was die Verbindlichkeit anbetrift, so ist überhaupt gewis: Je mehr einer jemanden verbunden ist, je mehr übertrit er auch das Gesetze, wenn er seiner Verbindlichkeit zuwider handelt, und je mehr sündiget er also, wenn er das Gegentheil seiner Verbindlichkeit thut. (§ 826.) Dahin gehöret nun: weil wir niemanden so starck als GOtt verbunden seyn, daß die Sünden, die gegen die unmittelbaren Pflichten gegen GOTT begangen werden, schwerer sind, als die anderen. Die allerschwereste Sünde ist die Sünde wider den heiligen Geist, als da unmittelbar gegen GOtt alle Pflichten übertreten werden. Auch sind die Sünden, welche gegen die Menschen begangen werden, denen man mehr verpflichtet gewesen, als anderen, schwerer, als andere. Wenn man also gegen seine Eltern, gegen treue Freunde, gegen Obere sündiget, ist die Sünde schwerer, als gegen andere.

§. 871.

Fortsetzung.

Man muß auch bey dem persönlichen Gegenstande der Sünden auf die Beschaffenheit desselben und sein Verhältnis gegen uns

acht

achtgeben, wenn man die Gröſe der Sünden beſtimmen will. (§. 870.) Dahin gehöret: die Sünden, welche gegen Leute begangen werden, die uns nie beleidiget haben, ſondern vielmehr fromm und rechtſchaffen ſind, ſind ſchwerer als die, die gegen die begangen werden, die ſich gegenſeitig verhalten. Ferner die Sünden, wodurch elende, gedrückte, nothleidende, betrübt und gepreßt werden, ſind ſchwerer als die, welche nicht gegen ſolche gerichtet ſind, dahin Witben und Wayſen gehören. Je mehr andere durch des andern Sünden an der Erhaltung der wahren Güter gehindert werden, je gröſer wird deſſelben Sünde.

§. 872.

Weitere Fortſetzung.

In Betrachtung der Sachen, gegen welche geſündiget wird, werden auch die Sünden gröſer. Dahin folgendes zu zählen: die Sünden, welche gegen heilige Sachen gerichtet ſind, ſind gröſer als die, welche nicht gegen heil. Sachen gerichtet ſind. Derjenige alſo, der mit der Bibel ſein Geſpötte treibet, mit derſelben ſpaſet, den Sinn derſelben muthwillig verdrehet, begehet eine gröſere Sünde, als wenn er es mit einem anderen Buche ſo machet. Auch kan man hierher rechnen, wenn man in groſer Theurung mit denen zur Nothdurft gehörigen Sachen verſchwenderiſch umgehet, ſtatt daß man den Nothleidenden damit helfen ſolte.

§. 873.

Was in Betrachtung der äuſerlichen Umſtände bey den Sünden zu bemercken.

Man muß auch auf die äuſerlichen Umſtände bey den Sünden achtgeben, wenn man die Gröſe der Sünde beſtimmen will. Dahin muß man rechnen: Sünden, die öffentlich andern zum Aergernis begangen werden, ſind gröſer, als die, welche nicht ſo begangen werden. Sünden, die in Gegenwart unſchuldiger und frommer begangen werden,

sind gröser, als wenn sie nicht so begangen werden. Dahin auch die Sünden der Eltern, die in Gegenwart ihrer Kinder begangen werden, gehören. Ferner Sünden, die an heiligen Oertern begangen werden, sind gröser, als wenn sie nicht da begangen würden. So ist es auch, wenn Sünden zu einer Zeit begangen werden, welche zu heiligen Verrichtungen bestimmt gewesen.

§. 874.

Wie nach Beschaffenheit der Folgen der Sünden dieselben gröser werden.

Man muß endlich auch auf die Folgen der Sünden bey der Bestimmung ihrer Gröse acht geben. Nachdem dieselbe schlimmere Folgen nach sich ziehen, müssen auch dieselbe schwerer seyn. Daher folgt: je mehr sich einer selbst durch seine Sünden an Seele und Leibe verderbet, je schwerer muß seine Sünde seyn: je mehr andere dadurch in geistlichen oder leiblichen verderbet werden, je gröser muß die Sünde seyn. Folglich, wessen Sünden Gelegenheit geben, daß andere GOtt lästern, der Gnade GOttes spotten, ihr widerstehen, dessen Sünden sind gröser, als dessen, mit welchen dieses nicht verknüpft ist. Sünden, die andere in Jammer und Noth zum Seufzen und Beängstigung bringen, sind gröser, als die nicht solche Uebel nach sich ziehen.

§. 875.

Folgen daraus.

Wenn man nun die Gröse einer begangenen Sünde erkennen will, so muß man diese verschiedene Umstände, die bisher erwogen worden sind, betrachten, und zusehen, wie die begangene oder zu begehende Sünde sich gegen dieselbe verhält. Denn da alle diese Umstände mit eines seiner Handlung verknüpft seyn können, so kan eine Sünde in gar verschiedener Absicht gros und schwer werden. Daher kömmt es denn, daß sehr grose Sünden entstehen, deren Abscheulichkeit aber man nicht erkennet, wenn man auf diese Umstände nicht mercket.

Ende.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Weber, Andreas

Die Uebereinstimmung der Natur und Gnade

Bd.: 2,1

1748

Bamberg, Staatsbibliothek -- Th.dp.o.290(2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11775339-1
VD18 80260616-001